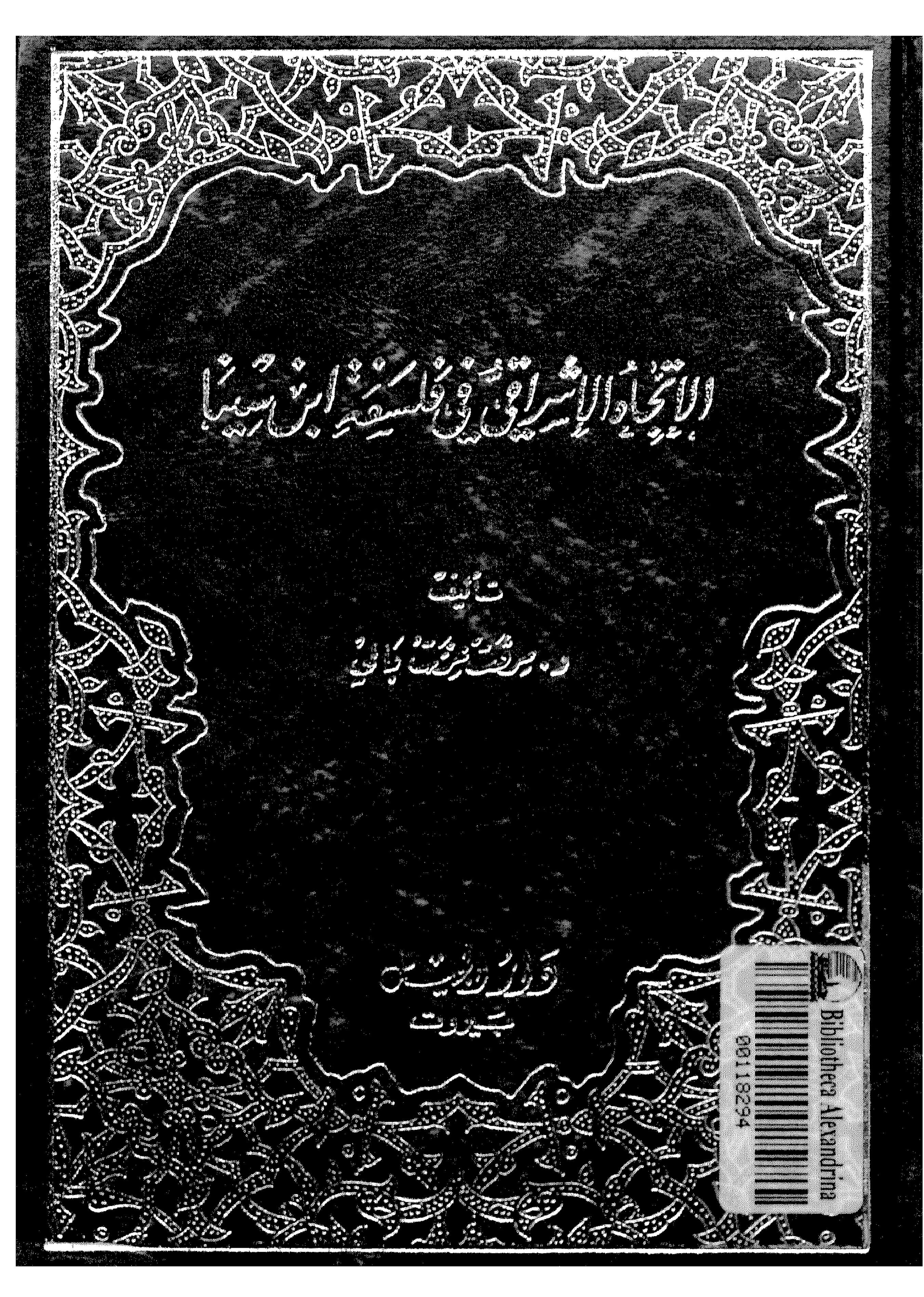


الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا

تأليف

د. ميرفت عزت بالي

دار الجيل

بيروت





الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا



الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا

تأليف

د. مرفت عزت بالي

دار الجيل

بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

الإهداء

الى استاذي الدكتور عاطف العراقي
الى من تتحقق فيه:
معاني الاستاذية علمًا وعملًا وخلقًا
ومعاني الانسانية عطاءً وتواضعًا وتسامحًا
اليه أُسدي عظيم الشكر والتقدير اعترافًا بأستاذيته
وتقديرًا لجهده واعتزازًا بإشرافه على هذه الدراسة.

الرموز والاختصارات المستخدمة في هذه الدراسة :

ن	=	فن
م	=	مقالة
ط	=	نمط (أنماط الاشارات والتنبيهات)
ف	=	فصل
ص	=	صفحة
ج	=	جزء
ط	=	طبعة

مدخل الى الكتاب

تصدير عام

الحديث عن ابن سينا، فيلسوف المشرق الكبير، وشيخ الفلاسفة المسلمين حديث ممتع جاد ومثير. ولعل اختلاف الباحثين حول فلسفته وقلة اهتمامهم بالاتجاه الاشراقي فيها، لعل هذا ما شجعني على دراسة هذا الفيلسوف واتخاذ الاتجاه الاشراقي في فلسفته محورًا للبحث ومنطلقًا للكشف عن جوانب مختلفة من فكره الاشراقي.

واختياري للاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا لم يكن خبط عشواء؛ وانما هو اتجاه تبينت دراسته من قبل عند أفلوطين في دراستي عنه وعن النزعة الصوفية في فلسفته ومن معايشتي لفلسفة أفلوطين وتصوفه طوال سنوات البحث تكشف لي العديد من الموضوعات التي هي جديرة بالبحث والدرس لعل أهمها: تأثر فيلسوفنا ابن سينا في بعض مناحي فكره بقطبي الفلسفة اليونانية، أعني بهما: أفلاطون وأرسطو من جهة، وأفلوطين زعيم الافلاطونية المحدثة من جهة أخرى. هذا على المستوى الخاص، وعلى المستوى العام، فقد كان تأثر ابن سينا باستاذه الفارابي تأثرًا جد عظيم، وضح ذلك في العديد من الموضوعات التي عالجها والتي احتذى فيها حذو استاذه والتي لم يزد عليها إلا توضيحًا وإيضاحًا.

تلك هي البداية التي استلهمت منها موضوع دراستي هذه، ونظرًا لميلي الى البحث في جوانب التأثير والتأثر في الفكر الفلسفي بوجه عام، والفكر

الفلسفي الاسلامي بوجه خاص، فقد وجدت ضالتي في البحث عن مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا ثم العروج منها الى البحث عن جوانب فكره الاشراقي في مشكلتي المعرفة والالوهية.

أما عن مبعث اهتمامي بدراسة الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا فهو كثرة الجدل حول فلسفته المشرقية. فابن سينا وإن أخلص في تأويله لفلسفة أرسطو وعرضهـا بنجاح في موسوعته المشائية « الشفاء » فقدم لجمهور دارسي الفلسفة عرضًا واضحًا لفلسفة المعلم الأول التي كانت لها السيادة والسلطة الفكرية لعدة قرون، فإنه في « فلسفته المشرقية » قد تحلل من قيود المشائية اليونـانيـة وعـرض لفلسفته الخاصة التي وقفها على خاصة تلاميذه، ووضح فيها اتجاهه الاشراقي. وفي هذه الفلسفة أعلن ابن سينا بصريح اللفظ ثورته على أرسطو والمشائية، وضح ذلك في كتابه « منطق المشرقيين » وأعلن ذلك أيضًا في رسالة « الكيا »، وفي « مشرح حرف اللام »، وفي « شرح كتاب ايتولوجيا »، وفي « تعليقات على كتاب النفس »، وفي الفصل الاول من « مدخل » منطق الشفاء.

تتمثل الأهمية العامة لهذه الدراسة في أنها تجمع بين وجهتي النظر الفلسفية والاسلامية، وتمثل نقطة الالتقاء بين البعدين الاسلامي واليوناني، فابن سينا فيلسوف اسلامي مشرقي له خطره البيِّن في ميادين شتى كالفلسفة والطب والفلك والسياسة والادب والشعر والتصوف. وهذا يمثل تعقد شخصيته من الناحيتين العقلية والروحية. أما شخصيته الخلقية والدينية فلم تكن أقل تعقيداً كما يقول البيهقي، في كتابه «تاريخ حكماء الاسلام»، فقد كان دينيًا يتشبث بفكرة الألوهية على الرغم من تمسكه الشديد بالفلسفة الأرسطية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت له حياته الخاصة التي ينعم فيها باللذات البدنية. وعلى الرغم من هذا التناقض الظاهر في شخصية ابن سينا فإن حقيقة الأمرين خلاف ذلك، فقد كان شديد الايمان بصدق مبادئه الفلسفية مطبقًا اياها على آرائه الدينية خاصة في المسائل المتعلقة بمشكلة الألوهية كالبعث والنبوة والعناية الالهية. وهذا يعني أنه لم يكن متدينًا أو صوفيًا بالمعنى العام، وانما فيلسوف

في المقام الاول خلق لنا فلسفة ضخمة في الطبيعيات والنفسانيات والاخلاقيات، ثم توج هذا كله بنظرات خاصة في الحياة الصوفية والغاية منها وأودعها في إلهياته.

هنا قد أجد من يتساءل فيقول: أي الاتجاهين كان أقوى في فلسفة ابن سينا: الاتجاه العقلاني أم الاتجاه الاشراقي؟

والاجابة عن هذا التساؤل، هي في رأيي، ليست بالأمر الهين الذي يقوم به فرد في دراسة أو بحث، بل هي أمر يحتاج الى دراسة موضوعية متأنية من قبل عدد من الباحثين يعكفون على دراسة فلسفة ابن سينا بجميع جوانبها. ولكن في حدود ما توافر لدي من معلومات عن ابن سينا تحكي أنه استشف من حياته ومؤلفاته والبيئة التي عاش فيها قبسًا يهدينا الى الاجابة المنشودة.

وأقول بادئ ذي بدء إن ابن سينا[1] الملقب بالشيخ الرئيس[2]، سمي بأمير الطبيعيين، وعلى مدى خمسائة عام كان كتابه «القانون» أكثر أهمية من أعمال جالينوس[3]. فقد نُظر الى هذا الكتاب على انه كتاب طبي جدير بالاعتماد والقبول ليس فقط في العالم العربي، بل أيضًا في العالم الغربي متبعين ترجمته الى اللاتينية[4]. فهو بحق أشهر أطباء العرب، وشيخ الفلاسفة المسلمين،

(١) هو الحكيم الوزير شرف الملك أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، فارسي الأصل، ولد في شهر صفر عام ٣٧٠ هـ (أغسطس عام ٩٨٠ م)، وتوفي في رمضان عام ٤٢٨ هـ (يوليو عام ١٠٣٧ م). لمزيد من التفصيل عن نسبه ونشأته أنظر ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، نشر وتحقيق محمد كرد علي، ص٥٢ - ٥٣، مطبعة الترقي، دمشق ١٩٤٦ م.

(٢) الشيخ لقب علمي، والرئيس لقب اكتسبه ابن سينا من اشتغاله بالسياسة وتوليه الوزارة. والشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة، فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف، كما أراد أفلاطون في جمهوريته. أنظر د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف بمصر ١٩٥٨.

(٣) Chamber's Encyclopaedia, new revised edition, London 1975, Vol 2 p. 7.

(٤) Oxford illustrated Encycl, oxford university Press, New York, Melbourne 1985, Vol 2, P. 19.

وعلاّمة الفلاسفة، وعظيم العصابة الفلسفية على حد قول المناوي[١]. وهو أول فيلسوف عند العرب أعطى منهجًا فلسفيًا مكونًا حقيقة من مجموع أجزاء[٢]. كتب العديد من المؤلفات بعضها مطبوع والبعض الآخر لا يزال مخطوطًا، ولعل أهمها: الشفاء، والنجاة والاشارات والتنبيهات. وله من الرسائل الكثير قيل انها حوالى مائة رسالة[٣]، وهي وفقًا لما ذكره الأب جورج قنواتي في كتابه «مؤلفات ابن سينا» خمسة مجاميع[٤] بالاضافة الى كتاب «أرسطو عند العرب» للدكتور عبد الرحمن بدوي، ويحوي عدة مؤلفات[٥] لابن سينا. كتب ابن سينا في الأجزاء الأربعة للفلسفة وهي: المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات، وهي ما تميزت به كتبه الشاملة مثل الشفاء، والنجاة

---

(١) المناوي (زين الدين محمد): شرح المناوي على قصيدة النفس لابن سينا، ص٢ - ٣، مطبعة الموسوعات بيان الشرعية، مصر ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.

(٢) Goichon (A. M): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, librairie d'Amérique et d'Orient 1944, P. 13.

(٣) Collier's Encycl. with Bibliography l'index 1974, Vol 3, (V) P. 397.

(٤) مجاميع ابن سينا على النحو التالي: ١ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ٢ - مجموعة مهرن أو كما يسمي نفسه «ميكائيل بن يحيى المهرني»، وقد نشرها تحت عنوان شامل: رسائل الشيخ الرئيس الى علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية وهي أربعة أجزاء: الجزء الأول: حي بن يقظان، الجزء الثاني يشمل الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات، ورسالة الطير. الجزء الثالث يتضمن أربع رسائل هي: رسالة في العشق، رسالة في ماهية الصلاة، كتاب في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها، رسالة في دفع الغم عن الموت، أما الجزء الرابع ففيه رسالة القدر. ٣ - «جامع البدائع». القاهرة ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م، ويحوي ثلاث عشرة رسالة (أنظر الأب قنواتي: مؤلفات ابن سينا ص٣٢٦). ٤ - «مجموعة الرسائل»، القاهرة، مطبعة الكردستان ١٣٢٨هـ وتحوي سبع رسائل. ٥ - سبع رسائل حيدر آباد الدكن (الهند).

(٥) من مؤلفات ابن سينا في كتاب «أرسطو عند العرب»: شرح حرف اللام، شرح كتاب أثولوجيا من الإنصاف، التعليقات على حواشي كتاب النفس، المباحثات، رسالة الى أبي جعفر بن المرزبان الكيا، رسائل خاصة بابن سينا، رسالة العهد وهي غير رسالة العهد التي وردت في تسع رسائل، ولعلها ليست لابن سينا. أنظر كتاب «مؤلفات ابن سينا» ص٣٢٦، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٠.

والهداية، والحكمة المشرقية (الفلسفة المشرقية).[1] اهتم بدراسة الميتافيزيقا وموضوعها، وهي في رأيه تثبت وجود الله وتدرس صفاته ومع ذلك فليس موضوعها هو العلل الأولى أو دراسة العلل كعلل مطلقة بل موضوعها هو الموجود بما هو موجود، هذا فضلًا عن دراستها (الميتافيزيقا) لعوارض الوجود[2]. وقد أكد هذا المعنى د / ابراهيم مدكور حين قال: ان ميتافيزيقا ابن سينا هي قبل كل شيء أرسطوطاليـة، ولكنها رجعت الى عقيدة الاسلام، فمن موضوعاتها الموجود بما هو موجود، وعلى الأخص الموجود الأول، انها ميتافيزيقا الهية أو لاهوت ميتافيزيقي[3]. يقول ابن سينا: « إن حقيقة كل شيء هي خاصية الوجود المطلوبة منه »[4].

وميتافيزيقا ابن سينا كما يقول الأب قنواتي، حلت حلولًا تبدو كمحاولة للشرح الكلي وجمعت وجهات نظر مختلفة: فهناك الوجود الذي يعطي للانسان مكانة بين عالم الأرواح وعالم الأجساد. وهناك الالهيات مؤكدة في نفس الوقت علو الله وفيض الموجود بطريق الفاعلية؛ وهناك أيضًا نظرية المعرفة أو اشراق العقول الانسانية[5].

وفلسفة ابن سينا على هذا النحو تشمل عناصر أرسطية وأفلوطينية ولعل ذلك ما دفع لويس جارديه والأب قنواتي الى القول: بأن ابن سينا كان أفلاطونيًا محدثًا بجانب كونه أرسطـوطالسيـاً؛ وكان أيضًا علاوة على ذلك، في كثير من حدسياته الاولى أفلاطونيًا محدثًا[6]. وتأكد هذا المعنى في الموسوعة البريطانية الجديدة فقد ورد فيها أن الفلسفة بلغت أوجها عند اثنين

---

(١) المصدر السابق ص٢٦.

(٢) Avicenne: La métaphysique du sifa, livre 1 à 5, introduction, traduction et notes par G. C. Anawati, Paris, 1978, P. 87, 88, 89, 93, 94.

(٣) Madkour (I): La métaphisique en terre d'Islam, extrait de Mideo Dar Al Maaref, 1963, tome 3, P. 27.

(٤) Avicenne: Sifa, II P. 586 et Najaf P. 373; Goichon: La philosophie d'avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, librairie d'Amérique et d'Orient 1944, P. 28.

(٥) Avicenne: La métaphisique du Sifa, livre I à V, 1973, P 53.

(٦) Louis Gardet et G. Anawatti: Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée, Paris 1943, p. 264.

من الفلاسفة المسلمين العظماء الذين تأثروا بشدة بما ساد الغرب في العصور الوسطى وهما: ابن سينا من ايران، وابن رشد من اسبانيا المسلمة، وربما كان ابن سينا الأكثر ميلًا للأفلاطونية وابن رشد الذي ارتكزت شهرته وتأثيره أساسًا على شروحه على أرسطو، الأكثر ميلًا للأرسطوطالية ولكن كليهما تأثر بالأفلاطونية والأرسطوطاليـة[١].

مهما يكن من أمر، فالثابت لدينا أن ابن سينا قد استند في فلسفته الى عدة مصادر أولها وأهمها مصدره الاسلامي[٢] وأعني به القرآن الكريم، وهو ما سنفسر على ضوئه ما أخذه ابن سينا من المصادر الأخرى كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين والهرمسية والغنوصية والصائبة. وقد استطاع بمهارة أن يؤلف من هذا المزيج نسقًا فلسفيًا متكاملًا فيه المنطق والطبيعيات والالهيات.

وسأحاول في هذه الدراسة أن أوضح هذه الجوانب ومدى استفادة ابن سينا منها.

من هذا التمهيد الموجز الشارح لحياة ابن سينا ومؤلفاته نستطيع أن نقول ردًا على تساؤلنا السابق: أي الاتجاهين كان أقوى في فلسفة ابن سينا: الاتجاه العقلاني أم الاتجاه الاشراقي؟

نقول: بالرغم مما ذهب اليه البعض في وصفه لفلسفة ابن سينا بأنها كانت أرسطوطاليسية أو كان ابن سينا أرسطوطاليسيًا في فلسفته[٣]، وأن مبادئ هذه الفلسفة أخذت من الفلسفة اليونانية المشائية[٤]... برغم هذا كله فإن كتب ورسائل ابن سينا الالهية بصفة عامة تكشف لنا اتجاهه الاشراقي والذي

---

(١) The New Encycl. Britannica, 1985, Vol 25, P. 892.

(٢) لن نفرد لهذا المصدر فصلًا خاصًا كما هو شأن المصادر الأخرى، وحجتنا في ذلك أن الشيخ الرئيس فيلسوف مسلم وعقيدته الاسلامية واضحة المعالم في فلسفته التي حاول فيها أن يوفق بين ما أخذه عن المصادر الأجنبية وبين ما يدين به ويعتنقه من مبادئ اسلامية.

(٣) Collier's Encycl. with Bibliography & index 1974, Vol 3, P. 397.

(٤) Louis Massignon: Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire, P. 11.

يظهر بوضوح في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات، فهذه الأنماط الثلاثة تطغى في قوة تأثيرها على سامعيها على ما عداها من الأنماط الاخرى الارسطوطالية الطابع.

قد يكون هذا الشعور خاصًا بكاتبة هذه السطور، ولذلك أسلفت القول بأن الاجابة عن هذا التساؤل تحتاج الى تضافر جهود عدد من الباحثين، ولكنها على أية حال محاولة ـ وقد تحتمل الصواب والخطأ ـ قادني اليها ما لمسته في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات، ففيها اغترف ابن سينا من تيار شعوره الباطني[1] ما ليس يفهم من معنى الا صاحبه.

نعم لقد كان بعض ما يريده ابن سينا لا ينكشف كله للقارئ العادي لفلسفته بل يظل بعض المعنى المقصود حبيسًا حتى تتضح له مرامي الفاظه وعباراته وأغوار أفكاره.

وإذا أمعنا النظر في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات نجد أنفسنا أمام مركبات لفظية غاية في العمق والدقة في الدلالة على المعنى. وهي في كل الحالات تشير الى باطن أكثر جدًا مما تشير الى ظاهر. والامثلة على غير ذلك كثيرة: فالعارف عند ابن سينا هو الفيلسوف الكامل، والزهد والعبادة عند العارف نظريان لا عمليان؛ ذلك لأن العبادة في مدلولها السينوي نوع من الرياضة العقلية وتطويع لقوى النفس المتوهمة والمتخيلة لكي تدرك من الحق ما يليق بمقامه الأقدس والدليل على ذلك ان أساس الصلاة التفكير والتعقل والادراك[2]. والمشاهدة ليست بالحدس والذوق بل بالبرهان. والمعرفة عند ابن سينا والسعادة التي تورثها عقليتان صوريتان، ومن ثم فمقياس السعادة في

---

(١) وضح هذا الشعور في حديث ابن سينا عن العارفين: مقاماتهم وصفاتهم، أخلاقهم وأحوالهم.

(٢) راجع د. أبو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص٤٠٦ - ٤٢٤ (الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا بغداد من ٢٠ - ٢٨ مارس ١٩٥٢) جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٢.

رأيه هو الادراك العقلي وحده. والابتهاج الحقيقي هو للعقول دون النفوس وهو للنفوس من حيث هي عاقلة مدركة لا من حيث هي عاشقة مستهلكة في معشوقها. وبالجملة فالعالم العقلي عند ابن سينا هو عالم القدس أو العالم الالهي، وغاية الحياة الانسانية الشريفة هي التشبه بالعالم المعقول عن طريق ادراك حقيقة الخير والجمال. وان السعادة القصوى انما هي في تحصيل ذلك الادراك والشقاوة العظمى انما هي بعدم ذلك الادراك، وان الحياة التأملية ليست إلا تلك الحياة التي تتقدم في المعرفة والمحبة[١].

ولكن قد أجد من يقول: ماذا دعا فيلسوفنا ابن سينا الى أن يختتم فلسفته بالحديث عن التصوف والصوفية، وليس في حياته الا الانشغال بالسياسة والاهتمام بالدرس والتعليم؟

ربما جاءنا الجواب بأنه قصد أن يتوج فلسفته بهالةٍ ايمانية وجد اشعاعاتها في التصوف دون غيره من ألوان المعارف الأخرى؛ أو انه قصد أن يريح العقل من عناء التفكير في المشكلات الفلسفية فاتجه الى عالم التصوف والصوفية حيث المواجيد والأذواق القلبية.

مهما يكن من أمر، فقد كان المتوقع المرجح أن يجيء رد الفعل الناجم عن حياة ابن سينا المسرفة في ماديتها على صورة تتناسب وطبيعة تلك الحياة. أما وأنه قد اتجه بفلسفته هذه الوجهة الروحانية التي تتألف فيها الجوانب الاشراقية، فهذا ينبغي أن نلتفت اليه وأن ننظر بعين الاعتبار واضعين في حسابنا أنه بحكم نشأته في بلاد فارس التي تميزت برؤية صوفية اشراقية غامضة في بعض الأحيان، وبحكم تأثره باليونان القديمة التي تميزت برؤية عقلية تضع المقدمات محاولة أن تستدل منها النتائج... بحكم هذه الظروف، فقد كان ابن سينا واقعًا تحت تأثير هاتين الرؤيتين وقد تصارعت الرؤيتان على ابن سينا فتغلبت الرؤية العقلية حينما كان متأثراً بأرسطو واقعًا

(١) Goichon: La vie contemplative est - elle possible dans le monde, Desclée de Brouwer 1952, P. 20.

تحت تأثيره، ثم ما لبثت أن خفتت هذه الرؤية عندما أراد أن يصنع فلسفته الاشراقية وينسج خيوط نسيجه الفكري الخاص، فتألقت رؤيته الصوفية الاشراقية، وكان ثمارها الأنماط الأخيرة من الاشارات والتنبيهات، ورسائله الرمزية، ورسائله في أسرار الحكمة المشرقية.

انها بحق العبقرية الفذة التي استحق بها أن يوصف ابن سينا عن جدارة بأنه أكثر الفلاسفة العلماء في الاسلام شهرة وتأثيراً[1].

لقد تضافرت هذه التساؤلات ومحاولة الاجابة عليها في جذب اهتمامي الى فلسفة ابن سينا المشرقية خاصة وأنها لم تلق العناية التي هي جديرة بها من قبل الباحثين بالمقارنة بالعناية التي وجهت الى فلسفته المشائية. فتخيَّرت من جملة آراء ابن سينا التي وضح فيها استقلاله وبعده عن الارسطية مشكلتين هما: مشكلة المعرفة ومشكلة الالوهية. وقد حاولت قدر الامكان أن أوضح الاتجاه الاشراقي فيهما عسى أن أسهم بقدر ولو ضئيل في ابراز هذا الجانب الهام من فلسفة ابن سينا.

وقد أعانني على ذلك أن وجدت رغبتي هذه قبولًا واستحسانًا من أستاذي الدكتور / عاطف العراقي استاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة. وبفضل توجيهاته البناءة وتشجيعه المستمر لي تحول هذا الموضوع من فكرة بالقوة الى دراسة بالفعل مكونة من ثلاثة أجزاء هي:

الجزء الأول: خاص بمصادر ابن سينا الاشراقية.

الجزء الثاني: يدور حول الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة.

الجزء الثالث: يعنى بدراسة الاتجاه الاشراقي في مشكلة الالوهية.

أما الجزء الأول والذي عنوانه: «ابن سينا ومصادره الاشراقية» فيتضمن ثلاثة أبواب وكل باب مقسم الى فصول على النحو الآتي:

---

(١) The New Encycl. Britannica 1978, Vol 1, P. 681.

الباب الاول عنوانه: ابن سينا بين التصوف والاشراق.

يتضمن هذا الباب أربعة فصول وهو بمثابة التمهيد المباشر لدراستنا في **الفصل الأول** والذي عنوانه «**معنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق**» حاولت أن أوضح أولًا معنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق. ثم انتقلت في **الفصل الثاني** الى الحديث عن«**الدلالات الاشراقية في التصوف السينوي**»أعانني على ذلك أن اتجاه ابن سينا الروحاني والذي أودعه في الأقسام الالهية من كتبه كالاشارات والتنبيهات، والشفاء، والنجاة هو في الحقيقة اتجاه اشراقي وليس صوفيًا خالصًا.

وتحدثت في **الفصل الثالث** عن «**الاتجاه الاشراقي في كتب ورسائل ابن سينا الالهية**» وقد تخيرت من كتبه ذات الأبعاد الاشراقية كتاب «الاشارات والتنبيهات» فأحاديث ابن سينا في الأنماط الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب تدور حول التصوف والصوفية، وتفيض بالمشاعر والأحاسيس الوجدانية وتعكس بصدق اتجاهًا اشراقيًا في فلسفته. والأنماط الثلاثة التي أعنيها هي: النمط الثامن وهو عن «البهجة والسعادة»، والنمط التاسع وعنوانه «في مقامات العارفين»، والنمط العاشر وهو عن «أسرار الآيات». وذكرت من رسائل ابن سينا الالهية التي لها بعض الدلالات الاشراقيه: رسالة حي بن يقظان، رسالة الطير، رسالة في ماهية العشق، رسالة في ماهية الصلاة، الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية، رسالة في العهد، رسالة العروس، رسالة في علم الأخلاق، رسالة في القدر، رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها، رسالة في دفع الغم من الموت.

وفي **الفصل الرابع** دار الحديث حول «**حكمة ابن سينا المشرقية وجوانبها الاشراقية**» من خلال اجابتي عن بعض التساؤلات الخاصة بتعريف الحكمة المشرقية ومضمونها، والبحث فيا اذا كان في فلسفة ابن سينا الصوفية اشراق، والفرق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق.

الباب الثاني جاء تحت عنوان: علاقة ابن سينا بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته

وحديثي عن هذا الموضوع قد يكون مثيرًا لتساؤل البعض:

وما صلة ابن سينا بالشيعة، وما علاقة هذا الموضوع بالاتجاه الاشراقي في فلسفته؟

غير أن هذا التساؤل مردود عليه بأن البيئة التي يعيش فيها الانسان لا محالة تؤثر عليه بشكل أو بآخر. والبيئة العامة والخاصة التي عاش في ظلها فيلسوفنا ابن سينا كانت بيئة شيعية اسماعيلية، وهو وإن أعلن رفضه قبول مذهب الاسماعيلية في النفس والعقل، فإنه قد تأثر الى حد ما بالتعاليم الشيعية الشائعة في عصره، أعني بها تعاليم اخوان الصفا، وضح ذلك في اشتراكهما في القول ببعض الآراء الخاصة بكون العالم إنسانًا كبيرًا وكون الانسان عالمًا صغيرًا، والنفس الانسانية والسماء والعالم والامامة.

ومن الوسائل التي استعنت بها في معرفة صلة ابن سينا بالشيعة: كتبه ورسائله النفسانية والالهية ذات الدلالات الاشراقية. وقد ذكرت منها اجمالًا: رسالة «في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»، رسالة «في النفس وبقائها ومعادها»، رسالة في القوى الانسانية وادراكاتها، «القصيدة العينية» في النفس، والهيات الشفاء وبخاصة الفصل الثاني من المقـالة الأولى. والفصل الخامس من المقالة العاشرة، والأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات، ورسالة «في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم».

وبالرغم من وجود اتجاه باطني ينزع الى التأويل في بعض كتب ورسائل ابن سينا النفسانية والالهية، الأمر الذي كان له بعض الأثر على اتجاهه الاشراقي، ويدل أيضًا على تأثره بالشيعة... وبالرغم من أن حياة ابن سينا القلقة المضطربة المليئة بالمشاكل والصعاب كانت صورة مصغرة لما مُني به عصره من اضطراب، فليس معنى ذلك أنه ساير ما ساد عصره من آراء

ومعتقدات، بل على العكس، فقد كانت له رؤيته الخاصة في العديد من الموضوعات، ونحا في جانبي المعرفة والألوهية من فلسفته منحّى اشراقيًا.

أما الباب الثالث فخصص للحديث عن «**مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا**» وقد تبلورت هذه المصادر فيما يلي:

مصدر أفلاطوني، مصدر أرسطي، مصدر أفلوطيني، مصدر هرمي، مصدر غنوصي وصابئي، هذا فضلًا عن مصدره الاسلامي. وانا وإن خصصنا لكل مصدر فصلًا مستقلًا فلن يكون الأمر كذلك بالنسبة للمصدر الاسلامي لأنه هو العمدة والأصل الذي نرتكز عليه في توضيح فكر ابن سينا الاشراقي، وهو أيضًا مبثوث في ثنايا فلسفته في جانبيها المعرفي والالهي.

وبالرغم من اختلاف قوة تأثير هذه المصادر للاشراق السينوي فإنها قد أثرت بشكل أو بآخر في توجيه آراء ابن سينا في المعرفة والألوهية وجهت إشراقيته على نحو ما ستتبين في هذا الباب.

وبانتهاء حديثنا عن مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا نصل الى ختام هذا الجزء الذي حاولت في نهايته أن أحدد أهم ملامح اتجاه ابن سينا الاشراقي.

الجزء الثاني عنوانه: الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة عند ابن سينا

وقد حاولت في هذا الجزء، أن اوضح المجالات الاشراقية في مشكلة المعرفة السينوية. وهو يتضمن ثلاثة أبواب، وكل باب مقسم إلى فصول على النحو الآتي:

الباب الأول عنوانه: المعرفة في فلسفة ابن سينا (من منظور اشراقي) وقد ضمنت هذا الباب أربعة فصول حاولت من خلالها أن أبرز اتجاه ابن سينا الاشراقي.

فتحدثت في الفصل الأول عن: **أنواع المعرفة والادراك في فلسفة ابن**

سينا وهي: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية.

وتحدثت في **الفصل الثاني** عن: **المصادر التي تقوم عليها المعرفة في فلسفة ابن سينا** وهي: نظرية المثل الافلاطونية، ونظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال. وأعقبتها بالحديث في **الفصل الثالث** عن: **مراحل المعرفة** وهي وفقًا لما ذكره ابن سينا في الاشارات والتنبيهات أربع مراحل أو ما أسماه «درجات حركات العارفين» وهي:

١ ـ مرحلة الارادة ـ ٢ ـ مرحلة الرياضة ـ ٣ ـ مرحلة الحد والوقت ـ ٤ ـ مرحلة السكينة أو الوصول التام.

واختتمت هذا الباب بالحديث في **الفصل الرابع** عن: **نتائج الاتصال** وهي الاشراق والسعادة القصوى.

وجاء **الباب الثاني** تحت عنوان: **المعرفة الاشراقية وأهميتها في ترقي النفس** ومن خلال بحثي في الموضوعات الثلاثة الآتية حاولت أن أوضح الجوانب التي يوليها ابن سينا اهتمامه عند بحثه في مشكلة المعرفة عسانا نقف منها على اتجاهه الاشراقي وهي موزعة على الفصول الآتية:

الفصل الأول عنوانه: **الرياضة والمجاهدة ضرورة لترقي النفس واطلاعها على الغيبيات.**

الفصل الثاني وهو عن **الخيال واهميته في تلقي الأمور الغيبية.**

الفصل الثالث خاص **بالأحلام وعلاقتها بالوحي والالهام في فلسفة ابن سينا.**

وفي **الباب الثالث** جاء الحديث عن: **موقف ابن سينا من العلم اللدني وأثر ذلك على اتجاهه الاشراقي.**

وقد عرضت هذا الموضوع من خلال تقديم وتمهيد موجز عرَّفت فيه العلم اللدني على لسان العلماء والفلاسفة الثقات، ثم انتقلت إلى الحديث في **الفصل**

الأول عن: رأي ابن سينا في العلم اللدني وموقفه منه. أعانني على ذلك رجوعي الى الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات، وما ذكره عن العارفين مقاماتهم وصفاتهم، أخلاقهم وأحوالهم وما يصدر عنهم من غرائب الأفعال.

وحاولت في الفصل الثاني أن أوضح أثر رأي ابن سينا في العلم اللدني على اتجاهه الاشراقي من خلال حديثه عن مراتب الجواهر العقلية، وحديثه عن العارفين المتنزهين وخلوصهم الى عالم القدس.

وأخيرًا كان الختام وهو بمثابة وقفة تأملية نحكم فيها ونقيّم ما انتهينا اليه بشأن الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة السينوية.

الجزء الثالث وقد خصص للحديث عن الجانب الاشراقي في مشكلة الألوهية عند ابن سينا.

يتنوع الحديث في هذا الجزء فيشمل ثلاثة موضوعات أفردتُ لكل واحد منها بابًا مستقلًا.

في الباب الأول يدور الحديث حول الجانب الاشراقي في نظرة ابن سينا الى الله وذلك من خلال الفصول الآتية:

الفصل الأول: نتحدث فيه عن أثر الله كمبدأ أول للوجود.

وفي الفصل الثاني: نتعرف على أثر الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا على رأيه في واجب الوجود.

ويدور الحديث في الفصل الثالث: حول الجانب الاشراقي في استدلال ابن سينا على وجود الله.

وفي الفصل الرابع: نحاول توضيح الفرق بين الواجب والممكن (من منظور اشراقي).

وفي الفصل الخامس نعرض لطبيعة واجب الوجود وصفاته (بنظرة اشراقية).

وفي الباب الثاني نتعرف على «الجانب الاشراقي في مشكلة الفيض السنيوية وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم.

ونعرض هذا الموضوع من خلال أربعة فصول.

ففي الفصل الأول: نجد تفسير ابن سينا لصدور الموجودات عنه تعالى (من منظور اشراقي).

وفي الفصل الثاني نتحدث عن الجانب الاشراقي في علاقة الله بالعالم.

وفي الفصل الثالث يدور الحديث حول عناية الله بالعالم بنظرة اشراقية.

أما الفصل الرابع فمحوره أثر نظرية الفيض الافلوطينية على آراء ابن سينا في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به.

ونظرًا لأهمية نظرية الفيض الأفلوطينية وأثرها الواضح على رأي ابن سينا في تفسير صدور الكثرة عن الوحدة فقد ركزت حديثي على الجانب الاشراقي في نظرية الفيض الافلوطينية وأثرها على فلسفة ابن سينا حتى نتمكن من ابراز جوانب التأثير والتأثر عند الشيخين: اليوناني والرئيس.

أما الباب الثالث والأخير فقد دار حول «الجانب الاشراقي في رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات».

وفي مقدمة موجزة عرضت لأهمية موضوع النبوة كواحد من موضوعات العلم الالهي تقتضيها العناية الالهية لضرورتها لمنفعة الناس وخيرهم، وكذلك أصول هذا الموضوع في الفكر الفلسفي الاسلامي مركزة حديثي على الفارابي الذي وضع نظرية متكاملة في النبوة كان لها أثرها الواضح على ابن سينا الذي اعتنق نظرية استاده، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي. وقد حاولت على قدر استطاعتي أن أوضح الجانب الاشراقي في رأي ابن سينا

في النبوة والمعجزات من خلال الفصول الآتية:

الفصل الأول: يعنى ببيان علاقة الجانب الاشراقي في مشكلة المعرفة السنيوية وبرأيه في النبوة.

الفصل الثاني يدور حول أثر المنظور الاشراقي في نظرية ابن سينا في الفعل والانفعال على رأيه في النبوة.

أما **الفصل الثالث** فخصَّصتُه لدراسة أثر الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا في موقفه من المعجزات.

تلك هي جملة الموضوعات التي تتناولها الأجزاء الثلاثة لدراستنا عن الجانب الاشراقي في فلسفة ابن سينا. وكل ما أرجوه أن أكون قد وفقت في فهم أبعاد هذا الاتجاه، وأن أكون قد أديت جزءًا من واجبي نحو فلسفة الشيخ الرئيس.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير لأساتذتي الأجلاء الذين تفضلوا بإبداء ملاحظات قيّمة خاصة بفكر ابن سينا الاشراقي وضعتها في الاعتبار قبل اعداد هذه الدراسة للطبع والنشر وهؤلاء الأساتذة هم:

الاستاذ الدكتور / أبو الوفا التفتازاني أستاذ الفلسفة الاسلامية والتصوف بآداب القاهرة، فقد كانت آراؤه وكتاباته القيمة عن التصوف والصوفية خير معين لي عند دراستي لهذا الموضوع. الأب الدكتور / جورج شحاتة قنواتي مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكان، فجهوده المخلصة لخدمة العلم والباحثين زوّد هذا المعهد بنفائس الكتب والمصادر. والأستاذ الدكتور / عاطف العراقي استاذ الفلسفة الاسلامية بآداب القاهرة الذي لم يدخر وسعًا في مساعدتي وامدادي بالكتب والمراجع النادرة التي أعانتني كثيراً في دراستي، كما أتوجه بخالص شكري الى الاستاذة الفاضلة الدكتورة / زينب محمد الخضيري

الاستاذة بآداب القاهرة لآرائها السديدة القيمة. وأشكر أيضًا الدوائر والهيئات التي زودتني بالمصادر والمراجع الهامة الخاصة بموضوع هذه الدراسة.

والله ولي التوفيق

مرفت عزت بالي

الجزء الاول

ابن سينا ومصادره الإشراقية

الباب الأول

ابن سينا بين التصوُّف والإشراق

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية:

الفصل الأول: معنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق.

الفصل الثاني: الدلالات الاشراقية في التصوف السينوي.

الفصل الثالث: الاتجاه الاشراقي في كتب ورسائل ابن سينا الالهية.

الفصل الرابع: حكمة ابن سينا المشرقية وجوانبها الاشراقية.



الفصل الأول

معنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق

تقديم

في محاولتي للوقوف على حقيقة الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا أجد من المستحسن أن أستهل الفصل الأول من هذه الدراسة بالحديث عن كل من التصوف والاشراق.

قد يعجب البعض لحديثي عن التصوف وأنا بصدد الحديث عن الاشراق ولكن يزول هذا العجب إذا عرفنا أن ثمة علاقة بينهما... ما هي هذه العلاقة؟ وما هي حدودها؟ وهل يعني ذلك أن التصوف لا بد ان يكون مقرونًا بالاشراق، أم أن هذا الاشراق يعتبر ثمرة المجاهدات الروحية والرياضات البدنية التي يمارسها الصوفي في محاولته لتطهير نفسه من علاقاتها المادية؟

تلك هي جملة التساؤلات المطروحة في هذا الفصل والتي سأحاول الاجابة عليها ليتسنى لنا معرفة الفرق بين التصوف والاشراق، والى أي منها كان ابن سينا أميل؟.

معنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق

أولًا ـ ما هو التصوف؟ Mysticism

قد يكون من تكرار القول أن اعرّف التصوف[1] بذكر التعريفات التي قيلت عنه من قبل الباحثين والدارسين له، لذا سيكون تحديدي لمعنى التصوف هو بذكر مضمونه أو جوهره.

فما حقيقة التصوف إذن؟

أجاب التهانوي على هذا التساؤل حين قال: « ان التصوف عنوان للأحكام التي تعالج الباطن والقلب كما تعالج أحكام الفقه الحياة الدينية الظاهرة، وان

---

(١) لمعرفة التصوف وما قيل بشأنه راجع السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي ط٢ ١٩٦٩؛ القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيرية. القاهرة ١٣٣٠ هـ؛ المقدسي (أبو الفضل محمد بن طاهر): صفوة التصوف، تحقيق أحمد الشرباصي، مصر ١٩٥٠ م؛

ـ ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي): تلبيس ابليس تحقيق مصطفى عبد الواحد، القاهرة ١٩٦٢ م

ـ المناوي (الشيخ عبد الرازق): الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ١٩٣٨.

ـ أبو طالب المكي (محمد بن علي بن عطية الحارثي): قوت القلوب في معاملة المحبوب، القاهرة ١٩٦١ م.

ـ د. التفتازاني (أبو الوفا): مدخل الى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤.

ـ د. عفيفي (ابو العلا): التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار المعارف ط١، القاهرة ١٩٦٣.

ـ د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

ومن المراجع الأجنبية يمكن الرجوع الى:

— Massignon: Recueil de textes Inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris 1929.
— Stace: Mysticism and philosophy, Mac Millan, London, 1961.
— Nicholson (R.A.): Studies in Islamic mysticism, Cambridge 1961;
— Arberry (A.J.): An introduction to the history of Sufisme, Oxford 1942.

أحكام التصوف منصوصة في القرآن والحديث مثل أحكام الفقه، وبذلك لم يكن التصوف إلا التعليم»[1].

ويقول الجنيد مجملًا رده على هذا التساؤل: التصوف لحوق السر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عـن الاسباب لقوة الروح والقيام مع الحق. وقال أيضًا: التصوف حفظ الأوقات، قال: وهو ان لا يطالع العبد غير حده، ولا يوافق غير ربه، ولا يقارن غير وقته[2].

وقد فصل الجرجاني القول في حقيقة التصوف حين تبين ثلاثة جوانب فيه وقال: التصوف سيكلوجيًا عبارة عن حال نفسية يشعر بها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى. فلسفيًا هو نزعة تقوم على الخيال والعاطفة أكثر مما تقوم على العقل والتجربة الحسية. دينيًا هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى الى تصفية القلوب والطهر والتجرد، ويؤدي الى الاتصال بالعالم العلوي[3].

يقول آربري محاولًا التعبير عن حقيقة التصوف: انه (التصوف) حالة ثابتة غير متغيرة تصاحب الشوق الكوني والروحي الانساني من أجل الاتصال الذاتي مع الاله[4].

وبالرجوع الى رسائل الغزالي نجده يقول مبينًا سمات التصوف: التصوف طرح النفس في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، فإنه تصفية القلب عن

---

(١) عبد البـاري الندوي: «بين التصوف والحياة»، ص٤٨، ط١ مكتبة دار الفتح، عام ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.

(٢) الكلابـاذي: «التعرف لمذهب أهل التصوف» تحت عنوان: «في التصوف والاسترسال» تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ص٩١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٦٠ م.

(٣) الجرجاني: التعريفات، ص٤٦، القاهرة ١٢٨٣ هـ.

(٤) John Ferguson: «An illustrated Encyclopædia of mysticism & the mystery religions». Filmest and printed in Great Britain by Bas Printers Limited, Wallop, Hampshire Thames & Hudson Ltd. London 1976, P. 126.

مرافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، واخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع رسول الله في الشريعة[1].

أما أبو الحسن محمد بن أحمد الفارسي، فقد أظهر حقيقة التصوف في أركان عشرة هي: أولها: تجريد التوحيد ثم فهم السماع، وحسن العشرة، وإيثار الايثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب، وتحريم الادخار[2].

ومعنى تجريد التوحيد: ان لا يشوبه خاطر تشبيه أو تعطيل.

وفهم السماع: أن يسمع بما له لا بالعلم فقط.

وايثار الايثار: أن يؤثر في نفس غيره بالايثار ليكون فضل الإيثار لغيره.

وسرعة الوجد: أن لا يكون فارغ السر مما يثير الوجد، ولا ممتلئ السر مما يمنع من سماع زواجر الحق.

والكشف عن الخواطر: أن يبحث عن كل ما يخطر على سره، فيتابع للحق ويدع ما ليس له.

وكثرة الأسفار: لشهود الاعتبار في الآفاق والأقطار.

قال الله تعالى: **﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾**[3].

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[4]. وقيل في قوله عز

(١) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص١٤٣ وما بعدها، وانظر أيضًا فرائد اللآلي للغزالي، مطبعة السعادة، ط١، القاهرة ١٩٢٤م.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٨٩.

(٣) سورة الروم، آية ٩.

(٤) سورة العنكبوت، آية ٢٠.

وجل: ﴿قل سيروا في الأرض﴾ قال: بضياء المعرفة لا بظلمة النكرة، ولقطع الأسباب، ورياضة النفوس، وترك الاكتساب لمطالبة النفوس بالتوكل.

وتحريم الادخار في حاله لا في واجب العلم[١].

والتصوف الاسلامي الخالص هو في أساسه اخلاقيات مستمدة من الاسلام، ولعل هذا ما عبر عنه ابن القيم في «مدارج السالكين» حين قال: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق». يقول النوري مبينًا أخلاق الصوفية: «ادخال السرور على غيرهم، والأعراض عن أذاهم»[٢]. قال الله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين﴾[٣]. ويقول نيكولسون معبرًا عن هذا الجانب الأخلاقي في التصوف «ان التصوف ليس طريقًا يتكون من قواعد أو علوم بل هو أخلاقيات»[٤] وهو رؤية روحية طاهرة[٥].

وعن العارف يقول ابن سينا في الاشارات: «هو ذلك الانسان المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سره»[٦].

أما ابن عباد[٧]، فقد أبان عن حقيقة التصوف حين قال: وبالجملة كل من قصد الى سلوك الطريق وجعل معتمد أمره الأعمال القلبية والبدنية فعلًا

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، الباب الثاني والثلاثون. تحت عنوان: «في التصوف ما هو».

(٢) الكلاباذي: التعرف، ص٩٢.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٩٩.

(٤) John Ferguson: Ibid. P. 189.

(٥) John Ferguson: Ibid. P. 189.

(٦) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ط٩، ف٢، ص٨٠.

(٧) للشيخ ابن عباد مجموعتان من الرسائل دعيت إحداهما «بالرسائل الكبرى»، والأخرى «بالرسائل الصغرى» لاختلافهما في الحجم، تحتوي الرسائل الصغرى على ست عشرة رسالة. الرسائل الستة الأولى قد وجهها ابن عباد الى صديق له يدعى محمد بن أديبة، والتسعة الأخرى كتبت الى المحدث الرحالة يحيى السراج أحد تلاميذ ابن عباد المعروفين. أما الرسالة الأخيرة، فقد أرسلها ابن عباد الى الشيخ الشهير ابن اسحق ابراهيم الشاطبي.

وتركًا فهو من المهتدين اليه لا محالة إن كان ممن أهل له، ومن وفق لهذه الأمور، فهو من المؤهلين له، فإن الأمر المتفق عليه عند العارفين ان لا وصول الى الله الا بالله، ولا حجاب للعبد عن الله إلا نفسه. والنفس لا تجاهد بالنفس، وانما تجاهد النفس بالله، فإذا جوهدت النفس بالله لم يتصدر في طريق السلوك قاطع ولا مانع لوجود حفظ الله وكلاءته وتأييده للمريد السالك بما يشاء وكيف شاء إلى الله أن يرزق عبده المؤمن إلا من حيث لا يعلم، ولا تزال حجب نفسه الظلمانية والنورانية ترتفع وتزول شيئًا فشيئًا حتى يأتيه اليقين[1].

وبنظرة فاحصة في تعريفات التصوف، يمكن أن نستشف مضمونه، فهو ينطوي على معان أخلاقية وأحوال نفسية من تحقق بالفقر والافتقار، واسقاط للتدبير والاختبار، ومن فناء العبد من نفسه وبقائه بربه، وإقبال على الذكر، وخضوع لسلطان الوجد وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنَّة. إنه بحق علم الرياضات النفسية، والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية، فهو يعنى بالقلب وجوانحه، ويدل على الأعمال الباطنية، ويبين الطريقة اليها وكيفية التحقق بالكمال فيها. وقد ظهر التصوف بهذه الصورة عند صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة أمثال السري السقطي[2]، وأبو حمزة محمد بن ابراهيم الصوفي البغدادي[3]، وكذلك ابو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي المتوف عام ٢٤٣ هـ، وذو النون المصري المتوفى عام ٢٤٥ هـ. وأبو يزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦١ هـ والذي انتهى في أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه والاتحاد به. وأبو بكر الشبلي[4] المتوفى عام ٣٣٤ هـ،

(١) الشيخ ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى، الرسالة السادسة عشرة، ص١١٣، نشرها الأب بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٣٥٧ هـ.

(٢) أول من تكلم في علوم التوحيد والورع ببغداد، توفي عام ٢٥٣ هـ.

(٣) روي أنه أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر، والمحبة، والعشق، والقرب والأنس، توفي عام ٢٦٩ هـ.

(٤) الرسالة القشيرية، ص٢٥.

والذي كان شيخ وقته حالًا وظرفًا وعلمًا.

وقد ظل التصوف، كما يقول د. محمد مصطفى حلمي مطبوعًا بطابع الحب طوال القرن الثالث الهجري. كما كان حظه من الخصائص الاخلاقية في أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر الى الحد الذي جعل الاستاذ الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يعد التصوف في أول عهده بالتكون العلمي علمًا للأخلاق الدينية الاسلامية ومعاني العبادة مستدلًا على ذلك بما قاله ابن القيم المتوفى سنة ٧٥٦ هـ في «مدارج السالكية». إن هذا العلم مبني على الارادة، فهي أساسه ومجمع بنائه، وهو يشمل على تفاصيل أحكام الارادة وهي حركة القلب، ولهذا سمي علم الباطن[١].

أما الصورة الثانية للتصوف التي تجعل منه علمًا للمعرفة والسعادة، فقد ظهرت عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة. ومن أبرز الشخصيات التي ظهرت فيه أبو حامد الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) ففي رأيه أن علم التصوف لا يحصل بالتعليم والدرس بل بالحدس والذوق، وفي ذلك يقول: «فعلمت يقينًا أنهم (أي الصوفية) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وان ما لا يمكن تحصيله بطريقة العلم فقد حصلت، ولم يبق إلا ما لاسبيل اليه بالسماع وبالعلم بل بالذوق والسلوك»[٢]. لذا يرى أن المعرفة اليقينية هي المعرفة الصوفية التي تبنى على أساس من الذوق الروحي والكشف الالهي، وان لذة الانسان وسعادته انما تكونان في معرفة الله أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أي شيء آخر. اذ ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، ولا منظر أجمل من منظر حضرته، وذلك راجع الى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس في اتصالها بالبدن وتدبيرها له، وان هذه اللذات تبطل بالموت، في حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب والقلب لا

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص١٢١، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٢٦ - ٢٧.

يهلك بالموت، فهي من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها، ولا تبطل بالموت، بل انها في الموت تكون أشد وأقوى، إذ ان ما ينكشف للقلب من أنوار في الموت أكثر سناء، وأوفر بهاء، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات الى النور[١].

وفي رأي توماس باتريك Thomas Patrick أيضًا أنه كان من بين المسلمين أنفسهم - وما زال هناك البعض - الذي ينشد الحدس الالهي في نفس الفرد خارج نطاق مطالب العقائد، والشعائر الدينية ويطلق على هؤلاء اسم المتصوفة الذين نجد من بينهم الفلاسفة والشعراء المتحمسين للاسلام[٢].

والتصوف باختصار هو رياضة ومجاهدة وذوق[٣] ومشاهدة، واني لأتفق مع د. عرفان عبد الحميد فتاح[٤] في القول بأن التصوف الى جانب كونه سلوكًا في الحياة، فهو منهج في المعرفة أساسه التأمل الباطني، والمجاهدة الروحية، والرياضة القلبية، وسواها من السبل التي تأخذ بالصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي الى اليقين ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه مصفاة خالصة دفعة أو قريبًا من دفعة.

وهنا قد يقول قائل: إذا كان الأمر كذلك فهل معنى ذلك أن التصوف هو الاشراق أم أن الاشراق لونٌ آخر من ألوان المعرفة؟

قبل أن أجيب عن هذا التساؤل أود أن أوضح ما هو الاشراق.

ثانيًا: ما هو الاشراق؟ Illumination

الاشراق - كما عرفه قطب الدين الشيرازي - أو المعرفة المشرقية المقصود

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص١٦٠ - ١٦١، وانظر أيضًا كيمياء السعادة ص١٨ - ١٩، طبعة مصر ١٣٤٣ هـ.

(٢) Dictionary of Islam by Thomas Patrick, London 1885, P.426.

(٣) عُرف الذوق بأنه اصابة الحقيقة بالمشاهدة، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص٤٥.

(٤) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٣٧، المكتب الاسلامي، بيروت ١٩٧٤.

بها الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع الى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء اليونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير[١]. ويعرف د. ماجد فخري الاشراق عند ابن سينا بأنه التماس الحق[٢] عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية، فهو في حكايته الرمزية الصوفية «حي بن يقظان» يرمز بـ «الشرق» الى تنزل الأنوار، وبـ «الغرب» الى موطن الظلام. ويستغل جميع ما يتحمله النور من مدلولات مجازية في خدمة الاغراض الفلسفية والمقاصد الصوفية[٣].

ويقصد بالاشراق عند اتباع الافلاطونية المحدثة New Platonism تلقي العلم الغيبي أو الالهي عند الملأ الأعلى عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس من الكدورات البشرية[٤]، بحيث تصير كالمرآة الصقيلة فتنعكس عليها الصور والعلوم الالهية المنقوشة في العقول والنفوس الفلكية، ويكون ذلك على هيئة اشراق في النفس واحساس ذوقي دون إعمالٍ للعقل والفكر بطريقة عملية واتباع اساليب البحث والنظر العلميين[٥].

---

(١) قطب الدين الشيرازي: مقدمة، حكمة الاشراق، كوربان: مقدمة في الحكمة الالهية، ص١٧ وتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٣١٠.

(٢) الحق لفظ يستخدمه الصوفية للاشارة الى الله تعالى، وفي ذلك يقول الطوسي «الحق هو الله عز وجل» وهو القائل سبحانه وتعالى: ﴿ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾ (سورة النور، آية ٢٥).

(٣) د. ماجد فخري: «تاريخ الفلسفة الاسلامية» نقله الى العربية د. كمال اليازجي، ص٤٠١، الجامعة الاميركية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

(٤) قارن تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص١٣٤، طبعة لندن، ١٨٧٧م.

(٥) السهروردي المقتول: «حكمة الاشراق»، تحقيق هنري كوربان، طبع ايران، ص٤ - ١٤؛ وانظر أيضًا د. ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة، ج١، ص٩، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

ولقد تبين في هذا المعنى عند أفلوطين Plotin - أعظم ممثلي الافلاطونية المحدثة - من تأكيده على أهمية التأمل الباطني، وعكوف النفس على ذاتها، وتطهرها من علائق البدن، فكلها وسائل تعين النفس على القيام برحلتها الروحية وتحقيق هدفها في الاتصال بالباطن: «يجب على المتأمل في الله أن ينظر اليه من صميم ذاته كأنه في معبد، ونتأمله مميزاً عن الأشياء الخارجية وخاصة الصور الخارجية»[١].

وأما التطهير فقد أشار اليه في التساعيات Les Enneades بأنه اليقظة الحقيقية للنفس، وهو الخروج عن الجد، وهذا الخروج هو بعث جديد لها، لأنه رجوع الى الأصل والمنبع، فتأمل النفس لله عند أفلوطين مرهون بتطهرها وابتعادها عن الانغماس في العالم المادي[٢].

وقد لعبت فكرة الطهارة Purification دورًا رئيسيًا في مذهب أفلوطين الاخلاقي لدرجة أنه وصف الحكمة المطلقة وضبط النفس والعدالة، والشجاعة بأنها نوع من الطهارة[٣].

وأغلب الظن أن ايمان أفلوطين بفكرة الطهارة لم يكن على المستوى النظري وحسب، وإنما كان يطبقها تطبيقًا عمليًا، ولعل ما يؤكد ذلك قول Palhories بأن حالة الطهارة والنقاء قد أدت بأفلوطين الى أن تكون نفسه قوية لا أثر فيها لشيء مادي[٤].

وبالرجوع الى نصوص أفلوطين نجد أن التطهير وإن كان خير وسيلة

---

(١) هذا النص ورد ضمن مقتطفات من التاسعية الخامسة لأفلوطين، ترجمتها أميرة مطر، تحت عنوان (أفلوطين والتأمل كمعرفة)، وانظر أفلوطين عند العرب، ص٥٢، وانظر أيضًا الممر الثالث في اثولوجيا.

(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، ص٣٢٧، ط٣، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٢.

(٣) Paul Edwards: The Encycl. of philosophy, Macmillan, New York 1967, P. 354.

(٤) F. Palhoriès: Vies et doctrines des grandes philosophes à travers les âges, Antiquité, F. Lanore, éditeur, Paris VI, P. 223.

لمعرفة الواحد، فإن المعرفة الحقيقية تكمن في داخل النفس وفي تفكيرها في ذاتها، فكل الفضائل مغروسة فيها، يقول:

« فإن كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء، فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس، إذ ان النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج، بل تراهما فيها، وفي تفكيرها في ذاتها، وفي حالتها الاولى، وهي ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق عليها الصدأ تصقلها هي »[1].

على أن الطهارة الفعلية في رأي أرمسترنج مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتطهير الاخلاقي والديني، وحجته في ذلك اننا لا يمكن أن نكون لدينا واحد بدون الآخر[2]. وقد أكد أيضاً هذا المعنى حين قال: انه لا يمكن أن تنفصل الاخلاق الافلوطينية عن معتقده الديني، وان ممارسة الفضيلة بالنسبة له وسيلة للارتقاء الروحي[3].

ظهرت الفلسفة الاشراقية عند زهاد الهند، وفلاسفة الاغريق وحكماء العراق[4] ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست الا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها[5].

يعرف د. عرفان عبد الحميد فتاح حكماء الاشراقيين بأنهم السالكون

---

(١) أفلوطين: « التساعية الرابعة، في النفس » ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠، انظر ٤، ٧، ١٠.

(٢) Armstrong (A. H): The Cambridge history of later Greek & Early Mediavel philosophy, 1967, P. 239.

(٣) Armstrong (A. H): An Introduction to Encient philosophy, Methuen and co. Ltd. London, first published in 1947, P. 195.

(٤) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص٥٣، ط٣، دار المعارف، بدون تاريخ.

(٥) المصدر السابق ص٥٤.

طريق التصفية والمجاهدة والرياضة الذين يصطفون الذوق والتجربة الروحية، ويظهر في مذاهبهم ما ينافي الشرع وأصوله وأحكامه ومقرراته[١].

ولقد تأكد لي هذا المعنى من الرأي القائل بأن الفلسفة الاشراقية تعتمد على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية[٢].

وقد عاشت مدرسة الاشراقيين في بلاد الفرس الى القرن السابع عشر، ومؤسسها هو السهروردي أولاالشيخ المقتول المتوفى عام ١١٩١ م، وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الاسلامية التي تأثر بها عامة، وبرجال مدرسة الاسكندرية، وفلاسفة الاسلام السابقين بوجه خاص[٣].

ومع أن الفلسفة الاشراقية التي دعا اليها، متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعه الى العالم العلوي، وأن الاشراق عند السهروردي لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعال[٤] L'intellect agent وحده، بل يطمع في الاتحاد بالله مباشرة، والامتزاج بنور الأنوار[٥]، فإن هذه الفلسفة[٦] صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها[٧].

وقد امتد الاشراق الى الفكر الفلسفي في الاسلام من خلال المعارف التي أدخلها الصوفية في مناهج المعرفة ونظرياتها، والتي تقوم على الالهام أو الكشف. يقول د. محمد مصطفى حلمي مبينًا حقيقته «ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من عالم الغيب، كالصفات الربانية، والعرش والكرسي،

---

(١) نشأة الفلسفة الصوفية، ص٢١١.
(٢) د. ابراهيم مدكور؛ المرجع نفسه، ج١، ص٥٤.
(٣) أنظر في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص٥٣.
(٤) هو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمى الروح المقدسة.
(٥) السهروردي: هياكل النور ص٤٥ وما بعدها، حكمة الاشراق، ص٣٨١.
(٦) أي الفلسفة الاشراقية التي دعا اليها السهروردي.
(٧) د. ابراهيم مدكور: المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

والملائكة والوحي والنبوة والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الألوان في صدورها عن موجدها وتكونها. وهذا الكشف يحصل للسالكين، نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر. فهنالك ينكشف لهم حجاب الحس، ويطلعون على عوالم من أمر الله اطلاعًا لا يستطيعه من لا يزال مقيدًا بضوء الحس، ويرجع هذا الكشف الى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر الى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبسة ببدنه، وتلقى حينئذ المواهب الربانية، والعلوم اللدنية[1].

عرف الالهام أو الكشف عند الصوفية بالاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها. والصوفية في هذا - كما يقول د. عرفان عبد الحميد - إنما يصدرون عن فكر افلاطوني ممتزج بالغنوصية[2]، ذلك الفكر الذي جوهره الاعتقاد بأسبقية الروح على البدن وأنها كانت تحيا في عالم المثل والحقائق المجردة حيث الصلة المباشرة مع مصدر المعرفة اليقينية ثم هبطت الى العالم المادي الحسي، ومن هنا أيضًا نظرية المعرفة عند أفلاطون القائلة: «إن المعرفة تذكُّر والجهل نسيان»[3].

كما ظهر الاشراق عند فلاسفة الاسلام: الكندي والفارابي وابن سينا من خلال نظرياتهم في المعرفة والسعادة، وعندهم أن الوصول الى المعرفة اليقينية Epistema لا يكون إلا بخلاص النفس من البدن وانتقال العقل من عقل بالقوة

---

(١) انظر الحياة الروحية في الاسلام، ص١٧٠.

(٢) مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الانسانية بعضها ببعض، وهو يشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وكان لهذا المذهب أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والاسلام، انظر المعجم الفلسفي، ص١٣٣. والغنوص Gnosis كلمة يونانية تعني «المعرفة» أما في الاصطلاح فيقصد منها: نوع معين من المعرفة، ولون خاص من المعرفة، هي المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني والكشف والالهام، راجع نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (حواشي) ص١٢٨، بيروت، ١٩٧٤.

(٣) أفلاطون: «محاورة مندون». الترجمة العربية، ص٥٣ (تحت عنوان: الأصول الأفلاطونية، ترجمة د. علي سامي النشار).

الى عقل بالفعل الى عقل مستفاد وعنده تنجلي الحقائق. يقول الكندي: « والنفوس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله، والجري وراء الملذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة. وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة »[1].

أما الفارابي فقد بيَّن فضل ارتياد طريق الكشف والالهام في معرفة أسرار الحقائق في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » حينما عرض النظرية في السعادة Happiness. فالسعادة عنده هي الخير الأسمى الذي يمكن أن تناله النفوس الذليلة في العالم الآخر[2].

« والسعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا... »[3].

فالنفوس الخيّرة العارفة هي التي تبقى وتدخل العالم العقلي، وكلما ازدادت درجتها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت، وزاد حظها من السعادة في الحياة الاخرى، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للمادة واتصل بعضها ببعض كما يتصل معقول بمعقول، كان التذاذ من الحق الآن بملاقاة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم: لأن كل نفس تعقل ذاتها، وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها مرارًا كثيرة، وكلما زاد تعقلها زادت لذائذها[4].

---

(١) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحت عنوان: « في القول في النفس »، ص٢٧٤، تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٥ وما بعدها.

(٣) الفارابي: المصدر نفسه، ص٤٧.

(٤) الفارابي: « إحصاء العلوم »، تحقيق وتعليق وتقديم، د. عثمان أمين، ص٤٦ - ٤٧، ط٣، مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٦٨.

وأمل الشيخ الرئيس ابن سينا Avicenne ـ كما يقول د. عرفان عبد الحميد[١] ـ أكثر الفلاسفة في الاسلام نزوعًا الى جعل الاشراق ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي والمجاهدة الدائبة للتخلص من حجب المادة المتمثلة في البدن وملذاته، لذلك صرح بأن الانسان «إذا كان كاملًا بالعلم وبالحكمة والعمل الصالح، انجذب إلى الأنوار الالهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة، ووقعت له الطمأنينة فنودي من الملأ الأعلى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ★ ارجعي إلى ربك راضية مرضية ★ فادخلي في عبادي ★ وادخلي جنتي﴾[٢]. وهو إذ يحدد الطريقة كوسيلة للاتصال بالعقل الفعال، وعالم الكليات والحقائق المجردة يرى: «أن النفس الناطقة ـ كمالها الخاص بها ـ أن تصير عالـمًا عقليًا مرتسمًا فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل سالكًا إلى الجواهر الشريفة، بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالـمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كله، مشاهدًا لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، ومتحدًا به ومنتقشًا بمثاله وحياته ومنخرطًا في مسلكه، وصائرًا في وجوده»[٣].

فعلى مذهبه هذا، إذا تمكنت النفس من أن تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس The Sensible World، تعلمت الحقائق والأسرار، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات، وتفرغ للبحث والنظر، حتى إذا فارقت البدن، انكشفت لها جميع الحقائق وصارت في عالم الحق.

على أنني أختلف مع د. عرفان عبد الحميد فتاح في تعريفه للاشراق عند ابن سينا بقوله إنه «نتاج البحث النظري والتأمل الفلسفي، والمجاهدة الدائبة للتخلص من حجب المادة المتمثلة في البدن وملذاته»!!. ففي رأيي أن

---

(١) انظر نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٤٩ وما بعدها.

(٢) سورة الفجر الآيات ٢٧ ـ ٣٠.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص٩٣، فصل في معاد الأنفس الانسانية، وانظر أيضًا الاشارات ص١٩٨.

الاشراق السينوي ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي وحسب مثله في ذلك مثل غيره من الفلاسفة الصوفيين أو الصوفيين النظريين، وأستند في رأيي هذا الى ما رواه ظهير الدين البيهقي عن الشيخ الرئيس من « أنه كان قوي المزاج، وكانت قوة المجامعة عليه أغلب، وكان يشتغل باستفراغها، فأثر ذلك في مزاجه، وكان لا يعالج شخصه حتى ضعف في السنة التي حارب فيها علاء الدولة الأمير حسام الدولة أبا العباس تاشي فراس على باب الكرخ »[1]. فكيف يمكن لابن سينا أن يجمع بين النقيضين، بين حياة التعبد والتطهر الروحي وبين الانغماس في اشباع شهوات الجسد، ويقال في النهاية بأن الاشراق عنده ثمرة المجاهدة الروحية!!.

أغلب الظن أن الاشراق عند ابن سينا إنما هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل الى التأمل والبحث النظري والتشوق الى الاستنباط. فهو فيلسوف عقلاني في المقام الأول. صحيح أنه اتجه الى التصوف في أواخر حياته، وتحدث عنه بكلام بليغ عذب، وخاصة في الانماط الثلاثة الأخيرة من « الاشارات والتنبيهات » - أو في كتبه وأتمها - وهي النمط الثامن « في البهجة والسعادة »، والنمط التاسع « في مقامات العارفين »، والنمط العاشر « في أسرار الآيات ». وهو بمسلكه هذا يبدو وكأنه أراد أن يكفر عن حياة اللهو والمجون التي انغمس فيها فارتاد طريق الصوفية لعله يجد فيه المأمن والملاذ.

جملة القول في مسألة الفرق بين التصوف والاشراق، ان التصوف مقدمة أو بداية، والاشراق نتيجة أو نهاية. فالتصوف هو الاساس وهو القاعدة التي ينطلق فيها الصوفي - الذي تخلق بأخلاق القرآن، وعمل بسنة رسول الله ﷺ، وتمسك بالفضائل الروحانية، وقوّم نفسه وطهرها من شواغلها الحسية - في معراجه الروحي، ويمكن أن يحدث له الاشراق وإن لم يكن هذا شرطًا لمسلكه الصوفي، فالاشراق منة وفضل من الله يؤتيه لمن يشاء من عباده الصالحين.

(١) ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، ص٦٨، نشر وتحقيق محمد كرد علي، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٦.

الفصل الثاني

الدلالات الاشراقية في التصوف السينوي

كما سبق وأن أشرنا، جاء اهتمام ابن سينا بالتصوف في أواخر حياته، وقد تجلى هذا الاهتمام وتبلور في كتاب «الإشارات والتنبيهات» وهو من انفس مؤلفاته وأجلها، ويمثل ثمرة نضجه الكامل. كما ظهر في عدد من مصنفاته الباكرة وأبحاثه النظرية، وبعض كتاباته الموغلة في الرمزيه كقصة «حي بن يقظان»، ورسالة «في العشق»، ورسالة «الطير»، ورسالة «في ماهية الصلاة»، ورسالة «في القدر». فمن هذه المؤلفات، يمكن الوقوف على هذا الجانب الهام من فلسفته، كما أن في رسائله السابقة، وفي قصيدته العينية في النفس مثالًا مثيراً على الخيوط المتداخلة بين يونانية واسكندرانية واسلامية وفارسية، وقد استطاع فيلسوفنا أن يؤلف منها نسيجه الفكري[1] كما أن في تفكيره اطراداً وانسجاماً يبرزان للعيان في نزعته الاشراقية التي تمثل لمسته الأخيرة على الافلاطوينة الجديدة المتعارفة، التي اتخذها مذهباً خاصاً. وقد بنى ابن سينا فلسفته كما فعل الفارابي على ركائز أرسطوطالية وبطليموسية وقدم نظاماً افلاطونياً جديدًا ضمنه مراحل الصدور Emanation تضمينًا كاملًا، ومع أن السلم الذي وضعه للكائنات مشابه في الأحساس لسلم الفارابي الا أنه جاء أتم منه، وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها أوفى وأتم[2].

---

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، تعريب د. كمال اليازجي، ص٢٠٨.

(٢) د. ماجد فخري، المصدر نفسه، ص١٨٤ وما بعدها.

ومع أن ابن سينا يعتبر تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم، فهو (أي ابن سينا) يعترف للفارابي بأياديه عليه ويقر له بالسبق والاولوية، ويدين له بالخضوع والاستاذية[1]، ومع ذلك فلئن كان للفارابي فضل السبق، فان لابن سينا فضل البيان والايضاح[2].

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في عدة رسائل وكتب نخص بالذكر منها كتاب « الاشارات والتنبيهات » الذي يمتاز بعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الاخرى.

صدر ابن سينا في مذهبه الصوفي عن مبدأ المعرفة الإلهية، فقرر بدءاً أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصاحبها الى معرفة الباري جل وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية عبر طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق النور الذي ينعكس في مرآة النفس، ولقد تأكد هذا المعنى أيضاً عند قطب الدين الشيرازي، فالمعرفة الإلهية عنده لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية والبحث النظري والتفكير المجرد، بل لا بد لاكتسابها من « سوانح نورانية يلقيها النافث القدس في روع المتأله ». ويقول السهروردي « فإذا ما تجردنا من الملذات الجسمية تجلى لنا نور إلهي، لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور، ومصدر النفوس على اختلافها ويسمى الروح المقدسة، وبلغة الفلاسفة العقل الفعال[3].

ما هي إذن المعرفة الالهية او عرفان الحق عند ابن سينا ؟

---

(١) القفطي: أخبار الحكماء، ص٤١٦، عيون الأنباء لابن ابي أصيبعة، ج٢، ص٤.

(٢) د. مدكور: المصدر نفسه، ج١، ص٤٦.

(٣) السهروردي: هياكل النور، ص٢٨، وانظر أيضاً كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٣١٠.

يقول د. محمد غلاب[1] إن النفس البشرية عند ابن سينا - في جميع حالات المعرفة العقلية - لا تكون على اتصال إلا بالعقل الفعال، غير أن هذا الاتصال يظل ناقصًا، لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة بروابط المادة، مثقلة بغوامش الحس، وحسبها أن تتخلص من هذا كله ليكون الاتصال كاملًا، فإذا تغلغلت في العالم العقلي كله، وكشفت عنها حجبه، وتمزقت دونها أستاره، وطلع عليها نهاره، حين ذاك تحيا هذه النفس حياة العالم العقلي النفسي، وتتلقى مثله اشعاع النور الذي هو منبع كل نور، وهو الصادر عن الموجود الأول الذي هو الكامل من كل وجه، الواحد من كل وجه، والذي عنه انبثق كل ما عداه، وهو المستغني عن كل ما عداه.

انطلاقًا من مفهوم المعرفة الإلهية هذا عند ابن سينا، يتضح لنا بما لا يدع مجالًا للشك أنه لا يوجد فرق عند الفيلسوف بين أسس المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية، وأن النفس في الحالتين منفعلة متلقية أنوار العالم العقلي، غاية ما هنالك أن التلقي في حالة التصوف أقوى وأكمل منه في حالة التأمل الفلسفي، ولعل ما يؤيد ذلك، الرأي القائل بأن الاختلاف بين التصوف والتأمل هو اختلاف في الدرجة، وذلك لأننا لو رجعنا لأكثر تفسيرات التصوف شيوعًا نجده يتطلب عادة ثلاث درجات أو مراحل هي: مرحلة الطهارة purgation، ثم الاشراق أو التأمل العقلي Illumination عند العارفين المتأملين، ثم مرحلة الاتحاد أو الجذب Extase »[2].

والسعادة في رأي ابن سينا ليست مجرد لذة جسيمة، بل هي غبطة روحية وسمو معنوي، واتصال بالعالم العلوي، هي عشق وشوق مستمران، وما العشق

---

(١) انظر التصوف المقارن، ص١٠٧، مكتبة نهضة مصر، طبعة ١٩٥٦م.

(٢) F. C. Hsppold, Mysticism, Pelican. وانظر أيضًا أميرة حلمي مطر: دراسات في الفلسفة اليونانية: ص١٨، دار الثقافة، ١٩٨٠م.

الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج[1].

يقول ابن سينا: « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حيـاتها الدنيـا، كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق، اللهم إلاّ في الحياة الأخرى، وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة، المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة »[2].

واستنادًا الى رأي ابن سينا في السعادة Happiness والذي ينقله لنا د. ابراهيم مدكور[3] حيث يقول إن غاية السعادة عند ابن سينا ليست الا مجرد اتصال بين العبد وربه يخطر فيه الإنسان بضرب من الاشـراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة بل بواسطة العقل الفعال استنادًا الى هذا الرأي يمكننا أن نقول: إن مسلك ابن سينا هذا لا يعد دليلًا على تصوفه، او على ورعه وتقواه ومحبته الخالصة لله، لانه كان معروفًا بغاية سعى للوصول إليها وهي السعادة، ومع أن غاية السعادة في رأيه ليست الا مجرد اتصال بين العبد وربه يخطر فيها الإنسان بضرب من الاشراق - اي لم تتجاوز غاية السعادة عنده إلى حد الاتحاد المزعوم، كما هو الحال عند الجنيد والحلاج - إلا انها (اي السعادة) تكون أتم وأكمل لو لم تكن مصحوبة بهدف وهو حدوث الاشراق.

إذن فاتجاه ابن سينا الروحاني والذي أودعه في الأقسام الالهية من كتبه: كالإشارات والتنبيهات، والشفاء والنجاة، هو في الحقيقة اتجاه إشراقي وليس صوفيًا خالصًا، وان تجاوز البعض وسماه اتجاهًا صوفيًا فما ذلك إلا لأنه اقرب

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ص١٩٧، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(٣) انظر الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص٤٨.

إلى الصوفية النظريين أو الفلاسفة المتصوفين منه إلى الصوفية العمليين[1]. كأن عملية الاشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الأمور بالنسبة للفلاسفة المتصوفين كابن سينا، وسيلتها الرياضة الفعلية التي غايتها « منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية[2]. فسبيلهم مختلف أو هو مبني في جملته على النظر الفلسفي والبحث، وعلى طبع يكتسبه الانسان يمكنه ويدفعه الى « التأمل والروية والذكر والتشوق إلى الاستنباط »[3]. ولعل ما يؤيد رأيي هذا ما ذهب اليه د. ابراهيم مدكور[4] في معرض حديثه عن السعادة عند ابن سينا فقال: إن الوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل. وأما الاعمال البدنية والحركات الجسمية ففي المرتبة الثانية ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقي العقلي. يقول البارون كارادي ڤو « لا يندر التصوف عند ابن سينا الا في آخر المذهب كتاج له، وهو متميز تمامًا من الاجزاء الأخرى »[5] وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحًا موضوعيًا.

---

(١) يُقسم الصوفية الى قسمين: صوفية نظريين أو فلاسفة منصوفين ومنهم ابن سينا والسهروردي، وابن عربي وصوفية عمليين وهم الذين يجعلون تحقيق الغاية منوطًا باتباع السلوك والالتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها « بالطريقة »، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك من جهة، والالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله (ﷺ) من جهة أخرى. انظر نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٤٦.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف، ص١٥٣، طبعة ١٣٥٨ هـ.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٨ (تحقيق د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ م).

(٤) انظر في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص٤٨.

(٥) Carra de Vaux, Encycl. de Islam, P. 58.

وانظر أيضًا د. ابراهيم مدكور، المصدر نفسه، ج١، ص٤٩.

الفصل الثالث

الاتجاه الاشراقي في كتب ورسائل ابن سينا الالهية

كما اسلفنا القول، ترجم ابن سينا اهتمامه بالتصوف ترجمة عملية في صورة كتب ورسائل إلاهية عكست صدق إحساسه وعمق مشاعره الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مبلغ اهتمامه بالتصوف، وحديثي عن هذه الكتب والرسائل إنما هو لاجل الوقوف على الاتجاه الإشراقي فيها. وما ذلك الا جانب من محاولتنا معرفة الاتجاه الاشراقي عنده.

وبالرجوع إلى كتاب الأب قنواتي: «مؤلفات ابن سينا»[1] وجدت كشفاً بمؤلفات الشيخ الرئيس يبلغ الـ٢٧٦ مؤلفاً بين مخطوط ومطبوع. ولعل أهم ما كتبه ابن سينا من مؤلفات[2]: كتاب «الشفاء» وهو في ثماني عشرة مجلدة، وهذا الكتاب بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية اليونانية في القرن الحادي عشر، فيه المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات. كتاب «النجاة» وهو ملخص للكتاب الموسوعي السابق، وهو مجلدة واحدة. كتاب «الإشارات والتنبيهات» مجلدة، كتاب الانصاف عشرون مجلدة، الموجز مجلدة. الحكمة القدسية مجلدة.

(١) الأب قنواتي الدومينكي: «مؤلفات ابن سينا» منهج تصنيفها، ص٦٦ - ٦٨ (من الكتاب الذهبي، القاهرة ١٩٥٢).

(٢) للوقوف على مؤلفات ابن سينا يمكن الرجوع الى: وفيات الأعيان لابن خلكان؛ أخبار الحكماء لابن القفطي؛ تتمة صوان الحكمة للبيهقي؛ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة؛ تاريخ مختصر الدول لابن العبري؛ خزانة الأدب للبغدادي؛ شذرات الذهب لابن العماد؛ روضات الجنات للخوانساري؛ وروضة الأفراح للشهرزوي.

كتاب « القانون » أربع مجلدات. الهداية مجلدة، الأوسط مجلدة. العلائي مجلدة. كتاب لسان العرب عشر مجلدات. الأدوية القلبية مجلدة. بيان ذوات الجهة مجلدة. كتاب المبدأ والمعاد مجلدة. كتاب المعاد مجلدة. كتاب المقتضيات مجلدة. كتاب المجموع مجلدة. كتاب الحاصل والمحصول عشرون مجلدة. وكتاب البر والإثم مجلدتان.

أما رسائله فعديدة، وقد ذكرها ظهير الدين البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام[1].

غير أن ما يهمنا منها، هو الكتب والرسائل الالهية ذات الأبعاد الاشراقية. فمن الكتب نذكر كتاب « الإشارات والتنبيهات » الذي وصفه د. ابراهيم مدكور بأنه جوهرة التاج الثمينة، وهو من المؤلفات المتأخرة التي جنى فيها ابن سينا ثمرة نضجه الفكري.

ينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام: فهناك قسم خاص للمنطق، وآخر للطبيعيات وقسم ثالث للإلهيات، وقسم رابع للتصوف، ولكن هذا لا يعني - كما يقول د. محمد عاطف العراقي - أن الأفكار الصوفية تعد موجودة داخل القسم الصوفي متناثرة هنا وهناك. وخاصة في القسم الإلهي من هذا الكتاب: فكما نقول ان بعض الأفكار الصوفية موجودة في أقسام أخرى من كتاب الاشارات، نقول إننا نجد بعض الأفكار الصوفية في القسم الالهي من كتاب « الشفاء »[2].

تعد بحوث ابن سينا التصوفية التي اختتم بها كتاب « الإشارات » Ishârât من أجود ما كتبه على الاطلاق. فهو يحدثنا في النمط الثامن عن « البهجة والسعادة »، ويحتوي هذا النمط على تسعة عشر فصلًا تدور حول موضوعات

---

(١) ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، ص٥٩ - ٦٠، نشر وتحقيق محمد كرد علي، مطبعة الترقي بدمشق ١٩٤٦.

(٢) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٧٣، ط٣، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م.

مختلفة، فهو يتحدث عن: اللذة، ويعرفها بأنها « إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك »[١] والألم، ويعرفه بقوله إنه: « إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر »[٢].

واللذة عند ابن سينا إما ظاهرة حسية أو باطنية عقلية. وفي رأيه أن اللذات الباطنية مستقلة عن اللذات الحسية[٣]. أما اللذة العليا فهي لا تحصل إلا للعارفين المتنزهين، فهؤلاء - كما يقول ابن سينا - إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى »[٤].

كما يتحدث عن الأول بذاته الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم، وهو في رأي ابن سينا، « أصل مبتهج » وهو كذلك لأنه « أشد الاشياء ادراكًا لأشد الاشياء كمالًا »[٥].

ويُعرف العشق الحقيقي بأنه الابتهاج بتصور حضرة ذات ما، كما يُعرف الشوق بأنه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصور، متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال، غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي للأمر الحسي[٦].

يرتب ابن سينا العشاق درجات:

ففي المرتبة الأولى: الباري al Bâri (le créateur)، وهو أول العشاق « فالأول عاشق لذاته معشوق لذاته، عشق من غيره أو لم يُعشق، ولكنه ليس لا

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، (الالهيات) النمط الثامن (في البهجة والسعادة)، ف١، ص٧٥١.

(٢) ابن سينا: الاشارات (الالهيات) ط٨، ف٣، ص٧٥٣ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ط٨، ف١، ص٧٥١.

(٤) المصدر السابق، ط٨، ف١٤، ص٧٧٤؛ وانظر أيضًا ف١٥، ف١٦.

(٥) المصدر نفسه، ط٨، ف١٨، ص٧٨٢.

(٦) ابن سينا، الاشارات (الالهيات)، ط٨، ف١٨، ص٧٨٢ - ٧٨٣.

يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته، من ذاته، ومن أشياء كثيرة غيره»[1].

المرتبة الثانية: وهي للمبتهجين، وبذواتهم، من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية.

المرتبة الثالثة: مرتبة العشاق المشتاقين «فهم من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلًا ما، فهم ملتذون، ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما»[2].

المرتبة الرابعة: للنفوس البشرية العالية، وعنها يقول ابن سينا «والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا، في حياتها الدنيا، كان أجل أحوالها، أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص من علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى»[3].

المرتبة الخامسة: للنفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسفالة عن درجاتها.

أما المرتبة السادسة: فهي للنفوس المغموسة في عالم الطبيعة.

وأخيراً يختتم ابن سينا هذا النمط (أي الثامن) بتنبيه لطيف يقول فيه: «فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية: كمالًا يخصه وعشقًا إرادياً او طبيعيًا، لذلك الكمال، وشوقًا طبيعيًا أو اراديًا اليه إذا ما فارقه، رحمه من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية»[4].

النمط التاسع، وقد أفرده ابن سينا للحديث عن «مقامات العارفين»، ويتضمن هذا النمط سبعة وعشرين فصلاً تحدث فيها عن:

١ ـ مقامات درجات العارفين في حياتهم الدنيا على نحو مجمل[5].

---

(١) المصدر السابق، ط٨، ف١٨، ص٧٨٤.
(٢) المصدر نفسه، ط٨، ف١٨، ص٧٨٥.
(٣) المصدر نفسه، ط٨، ف١٨، ص٧٨٦.
(٤) المصدر السابق، ط٨، ف١٩، ص٧٨٧ وما بعدها.
(٥) المصدر السابق، ط٩، ف١، ص٧٨٩ - ٧٩٠.

٢ ـ تعريف الزاهد والعابد والعارف. فالزاهد عند ابن سينا هو « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها »[١]. والعابد هو « المواظب على فعل العبادات، ومن القيام والصيام ونحوهما »[٢]. أما العارف فهو « المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق في سره »[٣]. والعارف ـ في رأي ابن سينا ـ يحب الله لذاته لا لرغبة او رهبة. يقول موضحًا هذا المعنى « العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره،ولا يؤثر شيئًا على عرفانه وتعبده له فقط، ولأنه يستحق العبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب منه، هو الداعي، وفيه المغلوب، ويكون الحق ليس لغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية، وهو المطلوب دونه »[٤].

٣ ـ درجات حركات العارفين وهي:

أ ـ الإرادة:[٥] فالمريد يتجه نحو ربه بإرادة حرة نابعة إما من عقيدة دينية راسخة، او معرفة فلسفية سامية.

ب ـ الرياضة: وهي متوجهة الى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن الإيثار إلى تخليص النفس من علائقها المادية.

الثاني: تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى المتوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن المتوهمات المناسبة للأمر السفلي.

---

(١) المصدر نفسه، ط٩، ف٢، ص٧٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ط٩، ف٢، ص٨٠٠.
(٣) ابن سينا: الأشارات (الالهيات)، ط٩، ف٢، ص٨٠٠.
(٤) المصدر السابق، ط٩، ف٥، ص٨١٠ ـ ٨١٥.
(٥) المصدر نفسه، ط٩، ف٧، ص٨١٨ ـ ٨٢٠.

الثالث، تلطيف السر للتنبيه[١]، أي تصفية الجانب الباطن من النفس وهو السر.

جـ - **الاشراق:** وهنا سأدع الكلمة لابن سينا لبلاغة تعبيره، يقول موضحًا ما يحدث للعارف الذي اجتاز مرحلة الإرادة والرياضة: «ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم أوقاتًا»، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه. ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي، إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمع شيئًا عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمرًا، فغشيه غاشٍ، فيكاد يرى الحق كل شيء»[٢].

٤ - تعريف معنى العرفان: يقول ابن سينا: «العرفان مبتدئ من: تفريق ونفض وترك، ورفض ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف»[٣].

٥ - تعريف مفصل للعارف[٤]، فهو «هش بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه»[٥]. وهو لا يعنيه التجسس أو التحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر بسر الله في القدر»[٦] وهو أيضًا شجاع، وجواد، وصفّاح للذنوب، ونسّاء للأحقاد[٧].

---

(١) المصدر نفسه، ط٩، ف٨، ص٨٢٠ - ٨٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ط٩، ف٩ - ١٠، ص٨٢٨ وما بعدها، وانظر أيضًا ف١١، ف١٢، ف١٣، ف١٤.

(٣) المصدر نفسه، ط٩، ف١٩، ص٨٣٨ - ٨٤٠.

(٤) انظر ط٩، ف٢١ - ف٢٦، ص٨٤٣ - ٨٥١.

(٥) انظر ط٩، ف٢١، ص٨٤٣.

(٦) انظر ط٩، ف٢٣، ص٨٤٦ وما بعدها.

(٧) انظر ط٩، ف٢٤، ص٨٤٨.

وينتهي هذا النمط باشارة قصيرة يوضح فيها ابـن سينـا قلـة عـدد الواصلين إلى الحق، يقول: « جل جناب الحق عن أنه يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه الا واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه، فـاشمأز عنـه، فليتهـم نفسـه، لعلهـا لا تناسبه، وكل ميسر لما خلق له »[١].

اما النمط العاشر فموضوعه « أسرار الآيات » ويعني بها العجائب والغرائب التي تحدث عند العارفين الأولياء. ويتضمن هذا النمط اثنين وثلاثين فصلًا. فمن هذه العجائب والغرائب: أن يمسك العارف عن الطعام مدة غير معتادة[٢]، وأن يحدث عن غيب، يقول ابن سينا مؤكدًا ذلك: « وإذا بلغك أن عارفًا ما حدَّث عن غيب، فأصاب متقدمًا بشرٍّ، أو نذير، فصَدِّقْهُ، ولا يتعسرنَّ عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابًا معلومة »[٣]. وان يقال: « إن عارفًا استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم، فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم، فصرف عنهم الوباء، والموتان، والسيل والطوفان. أو خشع لبعضهم سبع، او لم ينفر عنهم طائر »[٤].

وفي رأي ابن سينا أن الذي يقع له هذا في جبلة النفس، ثم يكون خيرًا رشيدًا مزكيًا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء[٥].

ويتحدث ابن سينا في هذا النمط أيضًا عن القوى النفسانية، فهي متجاذبة متنازعة، كما يتحدث عن الحس الظاهر والباطن[٦]. والأمور الغريبة تنبعث

---

(١) راجع ط٩، ف٢٧، ص٨٥١ وما بعدها.
(٢) راجع ط١٠، ف١ - ف٢، ص٨٥٣ وما بعدها.
(٣) انظر ط١٠، ف٧، ص٨٦١.
(٤) انظر ط١٠، ف٢٥، ص٨٩٢.
(٥) انظر ط١٠، ف٢٨، ص٨٩٨.
(٦) انظر ط١٠، ف١١ - ١٢، ص٨٦٧ - ٨٧١.

في عالم الطبيعة ـ كما يقول ابن سينا ـ من مبادئ ثلاثة:[1]

أحدها: الهيئة النفسانية المذكورة، ومنها السحر.

وثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، ويظهر هذا في المعجزات الكرامات.

وثالثها: قوى سماوية، بينها وبين امزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وصفية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، والطلسمات من قبيل هذا القسم.

أما عن رسائل ابن سينا الإلهية، فنذكر على سبيل الاجمال ـ استناداً إلى ما ذكره الأب قنواتي في كتاب «مؤلفات ابن سينا»[2] ما يلي:

رسالة حي بن يقظان، قصة سلامان وأبسال، رسالة الطير، رسالة في العشق. رسالة في كلمات الصوفية. رسالة في بيان المعجزات والكرامات، إجابة الدعاء وكيفية الزيارة. الزهد، الدعاء. حث الذكر. رفع الغم والهم. الخلوة. رسالة في ماهية الحزن. دفع الهم عند وقوع الموت. العلم اللدني. السعادة والشقاوة الدائمة في النفوس. الفردوس في ماهية الإنسان. فوائد ونكت. مواقع الإلهام. الموت والحياة. الورد الاعظم. المواعظ. مخاطبات الأرواح بعد مفارقة الأشباح.

والآن سأفصل القول في بعض الرسائل الالهية التي لها بعض الدلالات الاشراقية الواضحة:

١ ـ رسالة حي بن يقظان: The recital of Hayy ibn Yaqzan

وقصة حي بن يقظان من الرسائل الصوفية، وهي تصف أغراض النفس في ما وراء الحياة الدنيا بأسلوب مجازي رمزي Symbolic، وقد اصبحت هذه

---

(١) ابن سينا: الاشارات (الالهيات)، ط١٠، ف٣٠، ص٩٠٠ - ٩٠١.

(٢) انظر (حواشي) ص١٧١ وما بعدها.

القصة في التراث الفلسفي الصوفي مثالًا للمتوحد[١]، وقد ألفها ابن سينا في فترة حبسه[٢] في قلعة فردجان.

فحـي، أراد به ابن سينا، ما خيل عليه من العقلية المجردة، وصدور ما بعده عنه، إذا كان معنى الحي يتعلق بالحس والحركـة، فجعـل الحس مشارًا بـه الى العقلية، وجعل الحركة مشاراً بها الى وجود ما بعدها عنه[٣]. وقد بدأ في القصة في صورة متصوف جوال يضرب في اصقاع الأرض تحقيـقًا لوصية تلقاها من والده. وبجملها دعوة إلى النفس المكبلة بأغلال العالم المادي، لكي تتحول عن لذات الجسد الفانية وتتجه بأنظارها نحو المصدر الأقصى للجمال والنور، الذي يحجبه فرط بريقه وضيائه عن البصر.

فحـي بن يقظان في هذه القصة شخصية رمزية، رمز به ابن سينا الى العقل الفعال، إنه هادي النفوس الناطقة الانسانية، وهـو الذي يـؤثـر في العقـل الانساني[٤].

وبالرجوع إلى هذه القصة، تبين أن ابن سينا حاول معرفة السموات والأرض بحواسه الظاهرة والباطنة، فانفتح أمامه طريقان:

١ - **طريق إلى المشرق:** ويعني طريق الصور المعقولة Intelligible Forms التي لا تلامسها المادة، وهو ما يطلق عليه كوربان اسم «عالم الصور او المثل»[٥].

---

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٢١٠.

(٢) ذُكر أنها أربعة أشهر. ومن الكتب الأخرى التي ألفها ابن سينا خلال اقامته في السجن: كتاب الهداية، رسالة في القولنج.

(٣) ابن سينا: «رسالة حي بن يقظان» تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ص٢ (في الشرح)، طبع في ليدن، مطبعة بريل ١٨٨٩، وهي ضمن رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، مطبعة المثنى ببغداد ١٩٦٧م.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص٢٦٥ - ٢٦٦، الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، (بدون تاريخ).

(٥) Henry Corbin: «Avicenna and the Visionary Recital» translated from the French by Willard R. Trash, Routledge & Regan Paul, London 1960, P. 123.

وهذا الطريق هو مبعث النور والضياء.

٢ - **طريق إلى المغرب**: ويعني طريق المادة Matter والشر Evil، وهو موطن الظلام. وإلى هذا المعنى يقول كوربان: «يشير المشرق في قصة حي بن يقظان إلى عالم الصور الخالصة، الصور الملائكية للنور الباطن والروحي، في مقابل مغرب العالم الأرضي والمغرب الأقصى للمادة الخالصة»[1]. يقود حي بن يقظان ابن سينا في طريق المشرق، ويردان معًا شرعة الحكمة الالهية حيث الجمال والبهاء والسر الأزلي، ويرى كوربان أن معنى المشرق بُلغ للخبر عن طريق الرسول من هذا المشرق ذاته، والذي يبين للرسول اتجاهه (اي اتجاه المشرق) وتضيف المراحل الصعبة للرحلة البعيدة، ويوضح الشروط لضمانها[2].

والملاحظ في هذه القصة الرمزية - كما يقول د. ماجد فخري - أن التشبيه بالنور، وهو النهج المفضل في الأفلاطونية الجديدة The New Platonism، وفي التصوف قد استخدم للتمثيل عن مذهب الانبثاق. وفي رأيي ان هذا يعد إشارة ضمنية، إلى تأثر ابن سينا بمذهب الافلاطونية المحدثة، فمقولة الخير كإحدى خواص الموجود الأسمى والذي أسرف ابن سينا في تعظيمه في مؤلفاته الماورائية تحط ههنا بعض الشيء عن مقولة الجمال الذي هو المحور الأساسي في المحاولات الصوفية النظرية لوصف الحقيقة التي تأبى الوصف وصفًا مجازيًا، والتي إليها تنصرف النفس أبدًا[3].

أما الدلالات الاشراقية لقصة حي بن يقظان، فهي تتضح لنا إذا وضعنا في الاعتبار انها تعتمد في بعض الوجوه على قصة الاخوين سلامان وأبسال والتي ترجع إلى العصر اليوناني المتأخر[4]، وهي ما سأرجىء الحديث عنه إلى

(١) Henry Corbin: Ibid, P. 44.

(٢) Henry Corbin: Ibid, P. 123.

(٣) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٢١٠.

(٤) ابن سينا: حي بن يقظان، نشرها مهرن مع شرح لها ضمن رسائل أخرى لابن سينا كرسالة في العشق، ورسالة في القدر، طبعة ليدن ١٨٨٩.

الفصل الثالث من هذا الباب عند حديثي عن الهرمسية كمصدر من مصادر الاشراق عند ابن سينا.

جملة القول، لقد أثبتت قصة حي بن يقظان أنها ذات مغزى فلسفي وصوفي كبير، بل وهي تلخيص للمذهب السينوي في المعرفة[١]. أما أهميتها الخاصة، فترجع، كما يقول هنري كوربان، إلى أنه في ختام هذه القصة وجدت قصة السهروردي في المنفى الغربي نقطة بدايتها. وبهذه الحقيقة تصبح قصة حي بن يقظان وثيقة ذات شأن عظيم لتقييم العلاقة الايجابية بين المعلمين[٢].

٢ ـ رسالة الطير The Recital of Bird

ورسالة الطير من الرسائل الرمزية أيضاً، تقدم صورة حية للنفس أسيرة البدن والمتخبطة في سعيها وراء الحق في شرك الرغبات المادية. ورموز هذه القصة تذكرنا من بعض الوجوه بقصة حي بن يقظان لابن سينا[٣]، ومن وجوه أخرى بأفلاطون في قصة الكهف، وفي سلم الحب السباعي الدرجات وان تعذر الجزم ههنا فإن ابن سينا تعمد أم لم يتعمد تقليد أفلاطون. وقد وضع الغزالي رسالة مشابهة لرسالة الطير السينوية، وأسماها رسالة الطير أيضاً، وان اختلفت عن رسالة ابن سينا في الروح، والقارئ لهذه الرسالة يجد في ثناياها الكثير من الرموز والمعاني الصوفية، وان تعذر تأويل كل الرسالة تأويلاً صوفيا.[٤]

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه

(١) Goichon (A. M): Le recit de Hayy Ibn Yaqzan, Paris 1959, P. 15.

(٢) Henry Corbin: Ibid, P. 228.

(٣) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٣، ص١٩٥.

(٤) ابن سينا: رسالة الطير نشرها Mehren ضمن مجموعة رسائل صوفية لابن سينا، ص٣٢ - ٤٨؛ وانظر ايضاً تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور (الترجمة العربية، حواشي ص٢٢٤ - ٢٢٨)، وتعليق د. ابو ريدة على هذه الرسالة؛ رسالة الطير للغزالي، وانظر ايضاً Corbin: Histoire de la philosophie Islamique, P 242-293.

لها الصيادون، ثم وضعوها في قفص أحكموا إقفاله. لكن هذه الطيور تأبى الاستسلام لمصيرها، وتحاول الفرار، فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي أرجلها بقايا من الحبائل التي قيدت بها. أما الطيور الباقية فتمكث زمنًا في الأسر لكنها تنجو في النهاية بمساعدة رفاق لها، وتنشد جميعًا الخلاص فتتوجه إلى قمة «جبل الملك» ذي الطبقات الثماني ليفك عنهم القيود، وعندما تبلغ الطيور الطبقة السابعة تحط في وسط جنان مخضرة الأرجاء مثمرة الأشجار، جارية الأنهار، لتأخذ نصيبًا من الراحة، لكنها لا تلبث أن يستحثها احساس ملح بضرورة مواصلة السير فتتجه نحو الطبقة الثامنة، وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت مثيله في الجمال والإيناس وحسن العشرة. واستمع كل طرف لشكوى الطرف الآخر، ولا تزال أواصر الصداقة تتوثق بينهم حتى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة «الملك الاعظم» ـ وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضله ورحمته ـ حيث تلقي بأحمالها الثقيلة. وما أن شاهدت الطيور وجه الملك المشرق حتى سحرها بجماله فتعلقت به أفئدتهم، ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات، سردوا شكاويهم، فأصغى لها بعطف واعطاهم حريتهم بعد أن أرسل لهم رسولًا ليخلصهم من أغلال الشرك، وطلب إليهم أن يمضوا بسلام، فتعود الطيور وفي نفوسها أثر طيب من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالغبطة والسعادة.

يقول كوربان إنه برحلة الطير في صحبة رسول الملك، تحقق هدف حي بن يقظان الأول[1]. وهو يصل إلى نهاية الرحلة في المشرق[2].

أما عند الرموز المستخدمة في القصة فنذكر منها ما يلي:

الطير وهو في هذه الرسالة رمز للحرية من جهة والعلو من جهة اخرى. يقول كوربان إن رمز الطيور الذي يصور النفس لذاتها، تتذكر هي من

(١) Henry Corbin: Ibid, P. 43.
(٢) Ibid, P. 44.

خلاله ذاتها، وتعود كنموذج أصلي في عدة تجارب مشابهة[١].

الجبال الشواهق: رمز للمقامات في طريق السلول إلى الله، أو رمز للكائنات الروحانية المتوسطة بين الله والإنسان، بحسب مذهب الصدور.

ان الطيور التي تسكن جوانب الجبل الثامن: فربما كانت رمزاً للارواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بحبوبة القرب الالهي.

بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب: رمز للوصول إلى الله.

ان الرسول الذي سيفك القيود: فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير[٢].

يقول هنري كوربان في تعليق على رسالة الطير، وعلى غرار الحياة السينوية الصوفية كأن الطير الذي يصل إلى نهاية الرحلة ولو لحظة، فهذا ليس معناه النجاة النهائية، كما ان التجربة الموجودة في القصة وتفسير النفس، ما هو الا توقع الانجذاب الصوفي للنشوة النهائية[٣]. ولذلك فإن النفس يجب عليها أن تعود من هذه النشوة المشرقية. وهي من الآن فصاعداً، تسير في صحبة رسول الله، وهذا معناه أنها في صحبة الملك[٤].

ويختتم كوربان حديثه عن رسالة الطير بقوله: «إن ما وجده كل طائر في نهاية بحثه الطويل والشاق وما أوحي اليه هو سر ذاته»[٥].

٣ ـ رسالة في ماهية العشق Amour

كثر الخلاف حول حقيقة العشق في هذه الرسالة، وهل هو شيء نفساني أم له معنى ديني يعرفه السالكون لطريق التصوف؟ وإني لأتفق مع د. العراقي في

(١) Ibid. P. 170.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص٢٩١ وما بعدها.

(٣) Corbin: Ibid. P. 43.

(٤) Corbin: Ibid. P. 44.

(٥) Corbin: Ibid. P. 203.

القول بأن الكثير من الموضوعات الموجودة بين ثنايا هذه الرسالة لا تخرج عن الموضوعات التي يبحثها ابن سينا في الفلسفة العامة، طالما أنه يبحث في سريان العشق في الكائنات. ولكن هذا لا يمنع بأن لها صلة بالناحية الصوفية. وان كانت صلة غير مباشرة ويتضح ذلك من إشارات ابن سينا في هذا الكتاب إلى الفرق بين مرحلة الشوق ومرحلة العشق[١]. وقد قسمها ابن سينا إلى سبعة فصول مستأنساً بنظام الرمزية الأفلاطونية[٢].

والعشق عند ابن سينا هو الحافز إلى السعي وراء الخير والحفاظ عليه، وإلى نبذ العدم والوجود المادي. اما التجلي العقلي الحق للعشق الإنساني فيبرز في عشق الصور المجردة. وهذا النوع من العشق خاص «بالنفس الالهية» وكذلك بالعقول المفارقة أو الملائكة.

وأسمى موضوع لهذا العشق هو الله Dieu ـ الخير الأسمى ـ وهو الذي بحكم رحمته الفائقة يبادل عبده هذا العشق[٣] يقول ابن سينا: «فواجب أن يكون الخير المطلق معشوقاً لها، أعني لجملة النفوس المتألهة. وهذا العشق فيها غير مزائل البتة، وذلك لأنها لا تخلو من حالتي الكمال والاستعداد»[٤].

وفي رأي ابن سينا ان الموجودات تعد ثمرة من ثمرات عشقها للخير الأسمى وشوقها إليه، وهي أي الموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه. فتبين أن الهويات لا تخلو عن العشق»[٥].

---

(١) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٣، ص١٧٤.

(٢) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٢١٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٠.

(٤) ابن سينا: رسالة في العشق ج٣، ص٣، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع في ليدن، مطبعة بريل ١٨٩١م. (ضمن رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى، ببغداد، ١٩٦٧ م).

(٥) ابن سينا: رسالة في العشق، ج٣، ص٥.

ويقول في موضع آخر « فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة، وجودًا غير مفارق البتة، والا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده إشفاقًا عن عدمه ويسترده عند فوته قلقًا لبعده، ولصار أحد العشقين معطلًا لا طائل له، ووجود المعطل في الطبيعة أعني الوضع الإلهي باطل على أن لا عشق له خارجًا من العشق المطلق الكلي، فإذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي »(١).

٤ ـ رسالة في ماهية الصلاة:(٢)

الصلاة الحقيقية في رأي ابن سينا هي المشاهدة الربانية، والتعبد المحصن هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية(٣).

يقول ابن سينا مبيناً حقيقة الصلاة: « إن العبادة هي معرفة واجب الوجود، وعلمه بالسر الصافي، والقلب النقي، والنفس الفارغة، فإذا حقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلواته، وأعني إخلاص أن يعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع، ولا للاضافة فيه منزع. فمن فعل وصلى هذه فقد أخلص وما غوى، ومن لم يفعل، فقد افترى وكذب وعصى »(٤).

تنقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول: ففي الفصل الاول يتحدث ابن سينا عن ماهية الصلاة، فالصلاة ـ في رأيه ـ هي تشبه النفس الناطقة بالاجرام الفلكية، وإن فعل النفس الإنسانية الناطقة هو التأمل في الصنائع والتفكر في البدائع(٥).

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٣.
(٢) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة، نشرها مهرن ضمن مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية.
(٣) المصدر السابق، ص٣٧ وما بعدها.
(٤) المصدر السابق، ص٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٢ وما بعدها.

وفي الفصل الثاني يوضح ابن سينا أقسام الصلاة ففيها قسم ظاهر، وهو ما يقوم به الانسان من حركات القراءة والركوع والسجود. وقسم باطن، وهو القسم الحقيقي، ففيه يناجي العبد ربه ليس بقلبه وحسب بل يضرع إليه ايضًا بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوجدانية الله الحق من غير إشارة بجهة.

أما الفصل الثالث فيشرح فيه كيفية تعلق كل قسم بين هذين القسمين بصنف من الناس فمن غلب عليه طبعه الحيواني، فإنه عاشق للبدن، وهذا الصنف من عداد الحيوانات. ومن غلبت عليه قواه الروحانية، وتجرد عن الاشتغال بالاشياء الدنيوية، وسيطرت عليه نفسه الناطقة فهذا الصنف هم أصحاب التعبد الروحاني[١].

وأني لأتفق مع د. العراقي في قوله بأن هناك نوعًا من الارتباط بين ما يبحثه ابن سينا في هذه الرسالة، وبين حديثه في الإشارات والتنبيهات عن مقامات العارفين وأحوالهم ودرجاتهم[٢].

٥ ـ الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية:

الملاحظ أنه لا يوجد في هذه الرسالة من الأفكار الصوفية سوى فكرة العشق، وهو عشق ما هو أدنى لما هو أعلى.

٦ ـ رسالة في العهد:

تتضمن هذه الرسالة تحليلًا لبعض الفضائل التي يغلب عليها الجانب الخلقي.

٧ ـ رسالة العروس:

وهذه الرسالة لا تتضمن إلا قليلاً من العناصر التي ترتبط بموقف ابن سينا

---

(١) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة، ص٤١.

(٢) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٣١، ص١٩١.

من التصوف، ففيها يشير ابن سينا إلى إثبات النبوة، ويذهب إلى القول بضرورة وجود السنن من جهة أقوى الناس عقلًا وأزكاهم نفسًا، لا يهمه في الدنيا إلا الضروريات، ولا يتوخى في الرياسة فيما يفعل بل يفعل ابتغاء لمرضاة الله، ويكلم الناس على قدر عقولهم ويفهمهم أمر المبدأ والمعاد، مفرقًا بين معاد الأنفس الشريرة، ومعاد الانفس المقدسة[1].

٨ ـ رسالة في علم الاخلاق:

في هذه الرسالة يعرض ابن سينا لمعاني كثير من الفضائل الخلقية كالعفة والشجاعة والقناعة، وهو يشير إلى هذه الفضائل بأبعادها الفلسفية والدينية في النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات حين يتحدث عن مقامات العارفين.

٩ ـ رسالة في القدر:

الموضوع الرئيسي في هذه الرسالة هو القضاء والقدر، وابن سينا يتجه فيها اتجاهًا جبريًا ويسلم بالقضاء والقدر، فيتفق بذلك إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله. ومع أن ابن سينا يفصل كيفية وقوع افعال الانسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات، وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله، إلا أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة[2].

وفي هذه الرسالة يبين ابن سينا كيفية صدور أفعال الانسان معلولة عن عللها الحتمية، كما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح، فهو يعلل العمل الارادي ليبين ما فيه من آلية وعلية، فيرى أن ثم عليّه وجبرية من داخل الانسان ومن

---

(١) رسالة العروس، تحقيق شارل كوفس، مجلة الكتاب، مجلد ١١ ـ عدد ٤، ص٣٩٨ وما بعدها. وانظر أيضًا د. العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٧٧.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٢٧٧.

خارجه. كما أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطان غير سلطانه، وأن عقل الانسان لا يستطيع الحكم على كل شيء، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون.

ومن الامثلة التي تصور رأي ابن سينا لهذا القدر Destin قوله عن صاحبه[1] مؤملاً في هدايته، بعد أن يسر الله لقاء حي بن يقظان: «لعله بموعد من ميقات مكتوب تتفتق فيه أكمام ذهنه، ويميع جامس فهمه، ويركد تيار لجاجه، فإن لكل أجل كتاباً»[2].

وإذا كان ابن سينا يؤيد في هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير، ففي رأي العراقي[3] أن المقدمات التي أدت به إلى هذا القول غير المقدمات التي

(١) أي صاحب ابن سينا، وهو إحدى الشخصيات الثلاثة في «رسالة في القدر»: وهذا الصاحب أو الصديق يتخيله ابن سينا مناقشاً له في أمر القدر، وهو يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة، ويصفه ابن سينا بأنه «قد شغفه الجدال حبًا، ونشأ فيه اللداد طبعًا». وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله، وهو ينكر آيات القدر ويستبعد «أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط» (انظر الرسالة ص٢٢١). وهو يتخذ العقل وحده إمامًا ويريد أن يجعله حكمًا حتى فيما يتعلق بالله. وفي رأيه أن أفعال الانسان واقواله من الانسان وله وعليه، وهذا يعني أنها خارجة عن مشيئة القدر. وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الانسان لوعد ثواب أو وعيد عقاب (انظر رسالة في القدر ص٢).

ـ الشخصية الثانية هي شخصية ابن سينا نفسه: ـ وقد وصف نفسه بانه «كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أي بدليل عقلي نظري) فتلفق اليه (أي انضم اليه) من التجارب ما رفده وعضده، وإذا شهد القياس للحق، وشهدت التجربة تأكد الايمان، وعقدت النفس على سرده، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ولم يمنحها الإصغاء (انظر الرسالة ص٣).

ـ الشخصية الثالثة هي شخصية حي بن يقظان: ـ وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى، والحكمة أو تمثل الحكمة الالهية أو هو العقل الفعال الذي يوجه العقل الانساني، أو هو العقل الانساني الذي تحركه الحكمة الالهية.

(٢) ابن سينا: رسالة في القدر ص٤، وهي ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تصحيح ميكائيل بن يحيي المهرني، طبع في ليدن، مطبعة بريل، ١٨٩٩م.

(٣) ثورة العقل في الفلسفة العربية ص١٩٦.

أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهًا جبريًا برغم قولهم بفكرة الكسب، وهي فكرة جبرية، وأن الحس الصوفي عند ابن سينا يعد مقدمة أدت به إلى نتيجة تتمثل في نسبة كل شيء إلى الله تعالى، والحس الجدلي الديني يعد مقدمة أدت بالإشاعرة إلى القول بالجبر وهكذا يظنون.

ومن المقدمات التي يبنى عليها سر القدر في رأي ابن سينا:

١ ـ نظام العالم.

٢ ـ حديث الثواب والعقاب.

٣ ـ ومنها أيضًا إثبات المعاد للنفوس.[١]

والعالم كما يقول ابن سينا، بجملته وأجزائه، في وجوده وحدوثه، معلول لله، وكله بتقدير الله وتدبيره وعلمه وإرادته. وهذا العالم مركب من أشياء يحدث فيها الخير واخرى يحدث فيها الشر، ولو لم يكن كذلك لما تم للعالم نظام، ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالمًا غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركبًا، على خلاف هذا التركيب.

وإذا كان من الشر ما هو ميتافيزيقي مطلق، وما هو اعتباري نسبي، فإن الأول في رأي ابن سينا غير موجود في الكون، وأن الثاني مجرد نقص أو فشل أو خير أقل، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود، أو الكائن الروحاني الملابس للمادة، فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي، بل هو شيء سلبي فقط لابد منه لظهور الخير.

والشر النفسي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير، وهو على كل حال لا يفسر نظام الوجود، وقد يكفي من عظم الخير للكائن أن يكون قادرًا على معرفة الشر.

إذن فالشر له وظيفة، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة، ولو حرم هذا

(١) انظر الرسالة في القدر، ص١١ ـ ١٥، ١٧ ـ ٢٥.

الوجود من الإنسان شروره، لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه[1].

وهذه الرسالة كما رأينا ليس لها دلالات صوفية واضحة ومع ذلك وجدت من المستحسن أن أتناولها بشيء من التفصيل. وذلك نظرًا لما تتضمنه من آراء لابن سينا في موضوعات شتى كحديثه عن الثواب والعقاب، والخير والشر، ونظام العالم، واثبات المعاد للنفوس. وهو في النهاية يسلم بكل ما يقضي - الله سبحانه وتعالى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على قوة وصدق إيمانه بخالقه.

١٠ - رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها:

يتحدث ابن سينا في هذه الرسالة عن تأثير النفوس التي غادرت الأبدان بعد الموت في نفوس أخرى في هذا العالم. وفي رأي ابن سينا أن للدعاء والزيارة فوائد كثيرة، ففي الدعاء اتصال بين نفوس فارقت أبدانها، ونفوس اخرى غير مفارقة، بهدف جلب خيرٍ أو دفع ضرّ. أما فائدة الزيارة، كزيارة بيت الله الحرام، فتتجلى في اغراض النفس عند المتع الدنيوية، وخلاصها من عذابها، وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت، والاستدامة لشروق نور الله تعالى في السر[2].

أما عن الدلالات الصوفية لهذه الرسالة فتبدو - فيما أرى - فيما تذكرني به أحاديث ابن سينا عن «أسرار الآيات» أي الأفعال الغريبة والكرامات التي تحدث عن العارفين الواصلين وما يحدث من تأثيراتٍ من العالم العلوي في العالم السفلي، وما يترتب عن هذه التأثيرات من أفعال على يد مجموعة من الناس دون سواهم.

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص٨٥.

(٢) ابن سينا: رسالة في معنى الرسالة وكيفية تأثيرها، ص٤٥ - ٤٨.

١١ ـ رسالة في دفع الغم من الموت:

القارئ لهذه الرسالة يجد فيها بعض الجوانب التي تتصل بالتصوف والتي تتمثل فيما يلي:

أ ـ أقوال ابن سينا عن سعادة النفس الخيرة العارفة، والتي تتمثل في اتحادها بالعقل الفعال l'intellect agent، وإن كان اتحادًا ليس تامًّا. وشقاء النفوس الشريرة.

ب ـ وصفه للعارفين بالشجاعة courage لأنهم بمعزل عن تقية الموت، وذلك في معرض حديثه عن أحوالهم وأخلاقهم.

ت ـ حديثه عن النفوس الصافية، وأن أملها يكون في الخلود.

ومجمل رأي ابن سينا في هذه الرسالة، أن الخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته، بل هو الخائف من جوده وعطائه. فالموت إذا ليس برديء، وإنما الرديء هو الخوف منه فإن الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته.

وحقيقة الموت هي مفارقة النفس للبدن، وفي هذه المفارقة ليس فسادًا للنفس، إنما هي فساد التركيب، فأما جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبه وخلاصه، فهو باق وليس بجسم، فيلزم فيه ما يلزم في الأجسام، بل لا يلزم فيه شيء من الاعراض التي في الأجسام من التزاحم، في المكان، لأنه لا يحتاج إلى مكان ولا يحرص على البقاء الزماني، لاستغنائه عن الزمان، وإنما استفاد هذا الجوهر بالحواس والأجسام كمالاً، فإذا كمل بها، ثم تخلص منها سار إلى عالمه الشريف الغريب إلى بارئه ومنشئه عز وجل(١).

(١) ابن سينا: رسالة في دفع الغم من الموت، تصحيح ميكائيل بن يحيي المهرني، ص٥٦، طبع في ليدن، مطبعة بريل ١٨٩١.

يتبين لنا مما سبق، أن كتب ورسائل ابن سينا الالهية حملت بين طياتها من قريب او بعيد بعضاً من المعاني والرموز التي لها دلالات صوفية وإشراقية، وهي تكشف لنا عن تقدم واضح في اتجاه ما أسماه ابن سينا بالفلسفة المشرقية او فلسفة الإشراق وهذا يقودنا الآن للحديث عنها، لنوضح حقيقة ابن سينا المشرقية.

الفصل الرابع

حكمة ابن سينا المشرقية وجوانبها الاشراقية

لكي يتسنى لنا الحديث عن حكمة ابن سينا المشرقية ونقف على جوانبها الاشراقية، يجدر بنا أولًا أن نستعرض آراء بعض الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدرس والتحليل؛ والهدف من ذلك أمران:

الأمر الأول: هو معرفة كيفية قراءة كلمة مشرقية.

الأمر الثاني: أن يكون هذا الحديث بمثابة التمهيد المباشر لموضوعنا والذي سأتناوله من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١ ـ ما هي الحكمة المشرقية؟

٢ ـ ما هو مضمون كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا؟

٣ ـ هل في فلسفة ابن سينا الصوفية إشراق؟

٤ ـ ما هو الفرق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الإشراق؟

٥ ـ تعقيب.

تمهيد:

تعد كلمة مشرقية من الكلمات التي كثر الجدل حولها، فقد اختلف

الباحثون في أمر قراءتها، فمنهم من قرأها بفتح الميم، ومنهم من قرأها وفسرها بضم الميم.

فمن أنصار الفريق الأول (بفتح الميم) تولول الذي اعتمد على مخطوط يحتوي على نطق الكلمة هكذا مَشرقية بفتح الميم، وفرضه خاصًا بطابع هذه الفلسفة المشرقية.

ـ تولول، في رأيه ان فلسفة الاشراق هي عين الحكمة المشرقية لابن سينا. لذا انتهى إلى القول بأن «الحكمة المشرقية لابن سينا هي حكمة الاشـراق التي اتخذها بعض المسلمين وليست هذه الحكمة إلا الأفلاطونية المحـدثـة. ولفـظ « إشراق » نفسـه، في رأي تـولـول (الذي يترجمه بـالكلمـة «die Erleuchtung» ترجمة للكلمة الصوفية التي استعملها الأفلاطونيون المحدثـون وهي Qwtiqm'os [ومعناها إشراق أو إضاءة] وانتهى إلى القول بأن الحكمة المشرقية أفلاطونية النزعة). ويتفق پـوزي مـع تـولـول في القـول بـأن فلسفـة الإشراق هذه هي «الحكمة المشرقية» لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، واعتبرها مأخوذة عن الافلاطونية لمعارضة المشائية. وفي رأي د. عبد الرحمن بدوي أن تولـول لا يثبـت مـع ذلـك وجـود أيـة علاقـة في المعنـى بين الاسم « إشراق » والصفة « مشرقي » أي مشرقي[1].

تطور الأمر وأصبح القول بأن الحكمة المشرقية هي حكمة الإشراق نوعًا من الحقائق المسلم بها عند الباحثين، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولول ولا پوزي، وهو القول بأن لفظ إشراق يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على الشرق. والدليل على ذلك ما ذكره مُنْـك في كتـابـه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ففي ص ٣٣٠ تعليق رقم (١) يقول:

---

(١) كارلو الفونسوننلينو، « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية »، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ط ٢، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦.

« أما لفظ « إشراق » التي يرى فيها تولول لفظ الصوفية والذي يترجمها بلفظة تدل على الاضاءة فيبدو لي أنها مأخوذة بالاحرى من « شرق » أو « مشرق »، وتدل على ما يسميه العرب باسم « الحكمة المشرقية »، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضًا بعض المذاهب الشرقية، التي اختلطت في مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية »[1].

وهؤلاء الباحثون الثلاثة: تولول، وپوزي، ومُنك متفقون فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية على أن كتاب « الحكمة المشرقية » كتاب صوفي قصد به إلى الخاصة.

وفي رأي دوزي ـ الذي ذكره في كتاب « ملحق المعاجم العربية » تحت لفظ مشرقي (أي شرقي) ـ أن الحكمة المشرقية هي الإشراقية، وفي رأيه أيضًا أن افتراض قراءة « مُشرقية » كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل مُشرق افتراض غير مقبول، ولذلك فهو يرفض ضمنًا قراءة دي سلان واشتقاقاته لكلمة مُشرقية بضم الميم.

أما أنصار الفريق الثاني فيذهبون إلى قراءة مُشرقية (بضم الميم)، ومن هؤلاء: دي سلان، كارادي ڤو، وجوتييه، وكذلك هورتن، وآسين بلاتيوس، وهيوار. قرأ دي سلان مشرقية (بضم الميم) وترجمها بما يدل على الإشراق Illumination وقد لاقى اقتراح دي سلان وهو قراءة « مُشرقي » (بضم الميم) قبولًا من كارادي ڤو، وضح ذلك في كتابه ابن سينا وترجمها بقوله Philosophie illuminative أي الحكمة الإشراقية. يعتمد كارادي ڤو على فقرة ابن رشد التي يقول فيها: « وقد رأينا في هذا الوقت كثيرًا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقًا »[2]. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٥.

(٢) لا يقصد ابن رشد أن يشير بالظرف « ههنا » إشارة حقيقية الى المكان، وإنما من أجل القول قولًا عامًا بأن شيئًا ما موجود أو غير موجود، أي للدلالة على الوجود عامة فحسب.

الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية، على ما كان يذهب إليه. وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول عن طريق الحركة»[1].

ففي رأي كارادي ڤو أن خطأ قراءة مَشرقية (بفتح الميم) بمعنى شرقية يرجع إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية، وبأنه من المحتمل جدًا أن هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير امناء لمذهب أستاذهم.

يعرف كارادي ڤو حكمة الاشراق بأنها التصوف اليوناني رابطًا إياها بطريقة ضمنية بتصوف حكمة ابن سينا الاشراقية المزعومة.

وفي بحث له ظهر ١٩٠٢ أكد انه من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا حكمة الاشراق لم يكن «أشهر من ابن سينا الذي تنسب إليه رسالة في الحكمة الاشراقية هي «الحكمة« المشرقية» والذي يقال فيه أيضًا إنه كان في جوهره من أنصار حكمة الاشراق، وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة».

وأخيرًا انتهى إلى القول بأن فلسفة ابن سينا، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه لا تختلف مطلقًا عن مذهب الاشراق، اللهم الا في التسمية فحسب، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الاشراق، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرص المؤلم، فرض عدم الاخلاص [لمذهبه]»[2].

---

(١) انظر بحث نللينو السابق، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٢) نللينو: «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية»، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥١ - ٢٥٢، وانظر أيضًا ص ٢٦١.

أما جوتييه فقد قرأ أولًا كلمة حكمة مشرقية بفتح الميم في فقرتي[1] ابن طفيل، وذلك في بحثيه اللذين نشرهما عام ١٩٠٠[2] مترجمًا إياها بقوله Philosophie Orientale أي الحكمة المشرفية. إلا انه انتصر على العكس من هذا - في تعليقة طويلة جدًا (ص ٥٩-ص ٦١) بكتابه الجديد - للرأي القائل بقراءة مُشرقية بضم الميم، مترجمًا إياها بكلمة Illuminative [أي إشراقية] ويؤكد أن هذه «الحكمة المشرقية» مرادفة «لحكمة الاشراق» وأن التصوف الفلسفي عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة «حكمة الاشراق»[3].

وفي رأي هورتن Horten أن قراءة مشرقية بضم الميم ممكنة من الناحية الفيلولوجية، وقال في بحثين له مختلفين ظهرا ١٩١٢ بالرأي القائل بقراءة مشرقية (بضم الميم) دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأي من قبل وترجمها بكلمة Mystische (اي تصوفية) أو Erleuchtendle (اي إشراقية). ومن هنا ترجم «الحكمة المشرقية» بقوله Philosophie der Erleuchtung أي حكمة الإشراق[4].

---

(١) وخلاصة هاتين الفقرتين أن ابن طفيل ألف قصته المشهورة «حي بن يقظان» مرضاة لرغبة صديق له في معرفة أسرار الحكمة المشرقية لابن سينا. وأن ابن سينا وإن جرى على مذهب أرسطو واتبع طريق المشائيين في كتاب «الشفاء» ومختصره «النجاة»، فقد وجد فيها بعض الاختلافات عند مذهب المعلم الأول، والاضافات الجديدة التي لم تصل الينا عن أرسطو، وهي بالطبع آراء ابن سينا الخاصة.

(٢) أي في ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل، وفي رسالته: «الفلسفة الاسلامية، خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الاسلامية بجامعة الجزائر» طبعة باريس ١٩٠٠.

(٣) انظر ترجمة د. عبد الرحمن بدوي لبحث نللينو «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية»، ص٢٦١ وما بعدها.

(٤) في نقده لبحث ك. سوتر في ميتافيزيقا ابن سينا، وقد ظهر هذا النقد في «مجلة الجمعية المشرقية الالمانية» مجلد رقم ٦٦ (١٩١٢) ص٧٥٤ - ص٧٥٥ تعليق؛ ثم كتابه عن «علم الكلام النظري والوضعي في الاسلام تبعًا للرازي المتوفى ١٢٠٩م، ص٢٦٣ ونقد الطوسي (المتوفى ١٢٧٣م) له»، طبعة ليبستك سنة ١٩١٢م ص٣٧٢. وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء في كتابه عن «فلسفة الاسلام»، طبعة فنشن سنة ١٩٢٤ ص٣٠٩ (قراءة=

كما ذهب هورتن[1] إلى حد التصريح بأن ما يقوله ابن طفيل ـ وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها في « حكمته المشرقية » لا في كتاب الشفاء ـ ليس الا أسطورة (« Sage ») فيمكن تفسير أصلها بسهولة. ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية مؤمنًا بأن القرآن وحي سماوي، فإنه (في رأي هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع اسلامي. وإني لاشارك د. عبد الرحمن بدوي الرأي في أن ابن سينا نجح في هذه المحاولة لأنه لم يكن شارحًا ومفسرًا لفلسفة أرسطو فحسب، وإنما كانت له نظرته الفلسفية والصوفية الخاصة النابعة من بيئته الإسلامية.

أما آسين بلاثيوس فقد أيد القول بأن حكمة الاشراق كان يقول بها قبل السهروردي المقتول، ابن سينا، وأنه يجب أن تقرأ مُشرقية بضم الميم في عنوان كتاب ابن سينا المسمى بـ« الحكمة المشرقية » ويقول د. عبد الرحمن بدوي إن بلاثيوس أضاف في كتابين[2] له وصف اشراقي إلى ابن مسرة، وابن سينا، وعلى العموم إلى المتصوفين الاشراقيين المتقدمين على السهروردي المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب.

وبالرجوع إلى الجزء الثاني من دائرة المعارف الاسلامية تحت مادة « حكمة » يتبين لي رأي « هوار » الذي يقول فيه إن « حكمة الاشراق »، وهي تصوف ذو طابع أفلاطوني محدث، هي الفلسفة « المشرقية » اي

= « مشرقي » بضم الميم، واشتقاق هذا اللفظ) ص٣٢٦. Weisheit der Erleuchtung أي « حكمة الاشراق » كترجمة لعنوان كتاب ابن سينا ـ وص٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤، ضد القائلين بترجمة حكمة مشرقية بما يدل على حكمة شرقية). انظر ترجمة د. عبد الرحمن بدوي لبحث نللينو: محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ص٢٦٣.

(١) راجع « مجلة الجمعية الشرقية الالمانية »، ص٧٥٤ ـ ٧٥٦، المجلد رقم ٦٦ سنة ١٩١٢.

(٢) عنوان هذين الكتابين واحد وهو « آثار نظرية المسلمين في الحياة الآخرة في الملهاة الالهية » لدانتي طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص٣٣٤، ٣٣٥ ـ ومدريد سنة ١٩٢٤ ص٦٤. انظر المرجع السابق، ص٢٦٥ وما بعدها.

الاشراق. وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفًا عنوانه «الحكمة المشرقية»، وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين.[1]

وفي رأي دي بور أن كلمة مشرقية، (بفتح الميم) معناها مشرقية. وأن هذا اللفظ يطلق على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردي (المتوفى ١١٩١ م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهدًا وأن «حكمة الاشراق» هي الحكمة المشرقية، وأن «الاشراقيون» هم أتباع هذه الحكمة.

لم تقتصر آراء الباحثين على أنصار الفريقين السابقين وحسب، وإنما وجدت آراء اخرى مخالفة منها مثلًا رأي درنبور الذي يترجم لفظ إشراقي بكلمة Spiritualiste أي الروحاني، كما يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ «مشرقي»، وهي ترجمة غير دقيقة كما نرى. ولقد ترتب على ذلك ان ترجم عنوان كتاب الرازي «المباحث المشرقية» بقوله Recherches Spiritualistes [اي المباحث الروحانية]، كما ترجم عنوان قصة ابن طفيل «أسرار الحكمة المشرقية» بقوله Les secrets de la philosophie spiritualiste [اي أسرار الحكمة الروحانية].

وإني أرى أن عدم توفيق درنبور في ترجمة كلمة إشراقي قد أوقعه في كثير من الأخطاء التي كان يمكن أن يتفاداها بحُسن ترجمته للكلمة، وبالتالي فليس من اليسير التعرف على رأيه الحقيقي في هذا الموضوع.

أما مهرن Mehren فهو الباحث الذي نشر رسائل ابن سينا الصوفية التي وصلت إلينا في المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبتي ليدن والمتحف البريطاني. وهو يعتبر أن رسائل ابن سينا الصوفية فيها غوص لا بأس به عن نقد كتاب ابن سينا في «الحكمة المشرقية»، لأن هذه الرسائل في رأيه لا تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للكتب الأرسطية. يقول مهرن: «فلنا الحق اذًا في أن نؤكد ان حكمته المشرقية (ابن سينا) ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافًا جوهريًا عن تلك التي

---

(١) انظر ص٣٢٢ ب، طبعة ليدن ١٩١٦ من دائرة المعارف المشار اليها.

نعتقد أنا نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة الصغير منها والكبير والتي درسناها في مخطوطة ليدن»[1].

ومهما يكن من أمر القراءة التي اختارها الباحثون للصفة مشرقية، فإنني أميل إلى الرأي القديم القائل بقراءتها بفتح الميم، فنقول حكمة «مَشرقية» بفتح الميم وكسر الراء، وليس حكمة «مَشْرَقية» بفتح الميم والراء. أما قراءة الكلمة «مُشْرِقية» بضم الميم فهي غير مقبولة قلبًا وقالبًا.

من جملة ما سبق يتبين لنا أن أنصار كل فريق كان يستند إلى حجة يدعم بها رأيه في موضوع قراءة كلمة مشرقية. وهل هي بفتح الميم أم بضمها. وإني لأنتصر للفريق الأول القائل بقراءتها (اي كلمة مشرقية) بفتح الميم وكسر الراء، وحجتي في ذلك أن قراءة الكلمة مَشْرِقية هكذا ـ وليس بفتح الميم وفتح الراء ـ فضلًا عن سهولتها في النطق فإنها تحمل دلالات كثيرة منها مثلًا:

١ ـ فيها إشارة ضمنية إلى المكان وهو هنا الشرق أو المشرق.

٢ ـ اغلب الظن أن ابن سينا سمى كتابه «الحكمة المشرقية» ليدفع عن نفسه هجوم المتعصبين للمشائية، إذ كيف يجوز له أن يقول حديثًا آخر غيرها وهو المفسر والشارح لها في معظم كتبه؟

بمعنى آخر ان ابن سينا بتسميته كتاب «الحكمة المشرقية» ـ الذي بث فيه آراءه الخاصة وعبر فيه عن فلسفة الحقيقة ـ أراد أن يخفي ذلك كله عن محبي الحكمة المشائية الظانين أن ابن سينا هو المدافع عنها ـ ولا غير ـ في المشرق الاسلامي، ويقول إنه إنما الف كتابًا عن حكمة أهل المشرق، وهي حكمة بعيدة كل البعد عن الحكمة المشائية المفتون بها، والدليل على ذلك أنه في تعليقاته على حواشي كتاب النفس لأرسطو، حينما أراد أن يعبر عن رأيه بصراحة في أن للنفس جوهرًا معارضًا للبدن ـ وهو ما يعارض الرأي المشائي

---

(١) راجع بحث نللينو: «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية»، الترجمة العربية، ص٢٥٩.

ـ نسب هذا الكلام إلى المشرقيين[1] يقول: « قال المشرقيون: قولـه وان لم يكـن شيء يخصها (أي يخص النفس) فليس يمكنهـا المفـارقـة، بنـاء على أن الشيء لا يوجد إلاوله فعل وانفعال وإلا كان معطلًا، وهـذا الكلام مـن جنس المشهـور لا يصح للعوام »[2].

لن أطيل كثيرًا في الحديث عن قراءة كلمة « مشرقية »، وما قيل عنها، فما يهمنا معرفته هو: ما حقيقة هذه الحكمة المشرقية؟ وهل في فلسفة ابن سينا الصوفية إشراق؟ وما هو الفرق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق؟ وما هو مضمون كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا؟ وهل يمكن القول بأن حكمة ابن سينا المشرقية هي حكمة الاشراق؟ تلك هي جملة المسائل المتعلقة بموضوعنا، والتي سأحاول توضيحها في الصفحات القادمة بإذن الله.

أولا ـ ما هي الحكمة المشرقية؟

اما عن المسألة الأولى والخاصة بحقيقة هذه الحكمة المشرقية Sagesse Orientale فيمكن توضيحها بعد الرجوع إلى كتاب هنري كوربان Avicenna and the visionary Recital، فهو يجيبنا عن هذا التساؤل بقوله: ان الحكمة الاشراقية (إشراق) لا هي تضاد الحكمة المشرقية (مشرق) ولا هي مميزة عنها. فكل حكمة الهية او ثيوصوفية[3] هي حكمة اشراقية لإنها شرقية وهي مشرقية لإنها اشراقية. وهو يدلل على صحة رأيه بقوله: إن بـزوغ الفجر هو

(١) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع راجع ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ضمن د. بدوي: أرسطو عند العرب حيث كرر ابن سينا ذكر اسم المشرقيون في العديد من المواضع التي أتى فيها برأي مخالف للرأي الأرسطي انظر ص٧٥ ـ ٧٧، ص٧٩، ص٨٣، ص٨٤، ص٨٦، ص٩٠، ص٩١، ص٩٤، ص٩٧، ص٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١١٥، ١١٦.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، ج١، ص٧٦.

(٣) تعني معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي أو كليهما، وأحيانًا كثيرة تعني معتقدات حركة حديثة نشأت في الولايات المتحدة عام ١٨٧٥م وبنيت في المقام الأول على أساس من التعاليم البوذية والبراهمية.

جـوهـر المشرق (اشراق، شروق، مشرق)[١]. فـالإشراق كما نـرى عنـد كوربان يرادف كلمة مشرق.

وفي رأيه (كوربان) أن إصلاح الاشراق وتأسيس الفلسفة المشرقية وفقًا للمصادر الفارسية القديمة يعتبر مظهرًا واحدًا فقط من مظاهر الوحـي الفـارسي. كما أننا يجب ألا نتحدث كثيرًا عن «الحكماء الشرقيون» إلا بلغة «الحكمة المشرقية». فالاصل الاشتقاق لكلمة الحكمة المشرقية يُمنع بناء على هؤلاء الفلاسفة الشرقيين، فلا يكفي أن تكون مشرقيًا بالمعنى الجغرافي والسياسي للكلمة لكي تتبع «فلسفة مشرقية» ربما توجد هنا علاقة يجب أن نضعها نصب أعيننا إذا أردنا إدراك مفهوم «الحكمة المشرقية» عند ابن سينا.

يتابع كوربان حديثه عن الحكمة المشرقية فيقول: ان د.عبد الرحمن بدوي قدم منذ عهد قريب تفسير مبدع للكلمة «المشرقيين» ويظهر هذا التفسير في المقتطفات الحية لكتاب الإنصاف[٢] وهم (أي المشرقيون) بعـد هـذا كلـه، كما يقترح د. بدوي، أتباع المدرسة الارسطوطالية في بغداد، فقلـة بـراعتهـم في الفلسفة ظهر حتى في الدعاية.

في هذه الحالة، فمن الصعب ان يكون المشرقيون-أتباع الحكمة المشرقية المذكورة على الأقل ست مرات في معظم الصفحات المميزة الخاصة بالتعليق الذي كتبه ابن سينا في هامش الكتاب المسمى باثولوجيا أرسطو[٣]، أناسًا غير أتباع المدرسة الارسطوطالية في بغداد.

قسم ابـن سينـا العلماء إلى مجموعتين: الغـربيين (مغـربيين) والشرقيين (مشرقيين). تظهر المجموعة الأولى كنقاد أقوياء للمجموعة الثانية التي تظهر ضعفها وجهلها بوضوح[٤].

---

(١) Henry Corbin: Avicenna and the Visionary Recital, translated from the french by Willard R. Frash. Routledge & Kegan Paul, London 1960, P. 38.

(٢) Abdurrahmân Badawi, Aristu indal - Arabe, I introd., PP. 24 ff.

(٣) Henry Corbin: Avicenna & the Visionary Recital, P. 120 & P. 36.

(٤) Ibid., P. 272.

أما عن اختلاف الآراء بين المشرقيين والمغربيين فلا شك في أن المشكلة الرئيسية «للعقل المادي» ولبقاء النفس .لعبت دورًا رئيسيًا فيها. يقول كوربان: وأخيرًا من الممكن ألا نطرح الآن مشكلة العلاقة بين الفلسفة المشرقية التي تعلمناها من ابن سينا وبين مذهب المشرقيين الذين يضعهم كتاب الإنصاف في مقابل المغربيين. ولكي نعبر عن هذه العلاقة بإختصار نقول إنها علاقة الهوية، إذ ليس هناك مذهبان، بل مذهب واحد فقط، وبعبارة أخرى، ليس هناك سبب لكي نميز بين فلسفة المشرقيين الذين يتكلم عنهم كتاب الإنصاف و«الفلسفة المشرقية» المبسوطة في حكمة الاشراق.

وإذا كان الفرض المضاد - أي إذا لم تكن الفلسفة المشرقية هي مذهب المشرقيين - لم يظهر أبدًا في ذلك إلا لان التماسك بين فلسفة ابن سينا ومذهب المشرقيين المذكورين في كتـاب الإنصاف لم يفهم. وحيث ان هذا التماسك لا يمكن ان يشكك فيه، فإن الافتراض السابق يلغي نفسه. ثم يتابع كوربان حديثه فيقول: دعنا نقول بمعنى تام بسيط إنه برغم كل شيء لا يمكن ان يعتقد إنسان ان ابن سينا اتفق واعترف بمذهبين مختلفين سماهما بنفس التسمية، وكان ذلك في نفس الفترة في حياته[1].

وفي موضع آخر من كتاب كوربان السالف الذكر يقول إن ابن سينا في مقدمـة الكتاب الذي نشر منذ سنوات قليلة مضت في القاهرة تحت اسم منطق المشرقيين Logic of the Orientals أضاف تراثًا غير يوناني إلى الجدل. وقد دوفع عن هذه الاشارة الضمنية، إذ يفهم منها أنه يبدو على الأرجح ان ابن سينا كانت عنده معلومات تتعلق بالعلوم التي لم تنشأ عن اليونانيين انها (أي الاشارة) تدخل في الذهن أن المنطق على سبيل المثال عرف باسم آخر بين المشرقيين[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى كوربان أن المنطق الذي يستهل به حكمة الاشراق إذا فصل عن بقية كتاب منطق المشرقيين لا

(١) Ibid., P. 273.

(٢) Henry Corbin: Ibid, P 275 under the title: Postscript on Avicenna's «Oriental philosophy».

يظهر شيئًا اشراقيًا على وجه التخصيص ما عدا الرسائل التي تنشر خصيصًا بوصفها إشراقاً[1]. ولعل هذا مما رغب كوربان في ان يقدم مزيدًا من البحث المفصل عن مصادر ومناهج التفكير التي تميز على التوالي بين هذه الفلسفات المشرقية والمغربية[2].

نعود ونتساءل: من هم المشرقيون؟ هل هم أتباع المدرسة الأرسطوطالية في بغداد في مقابل الشراح اليونانيين الغربيين؟

تعددت الاجابة عن هذا التساؤل باختلاف آراء الباحثين في هذا الموضوع. ففي دراسة قام بها Pines تحت عنوان: « فلسفة ابن سينا المشرقية وهجومه على البغدادين » La philosophie «orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens، عالج فيها المشكلة بأكملها منذ البداية[3]. ومؤدى رأي Pines أن الشرقيين عند ابن سينا هم أهل الشرق الجغرافي بالنسبة لبغداد، وبالتالي فإن ارسطيّي بغداد هم الغربيون وليسوا الشرقيين ويدلل على صحة رأيه بعض من رسالة ابن سينا لأبي جعفر بن المرزبان الكيا، يتحامل فيها على البغدادية اي المغربيين.

يقول ابن سينا: « إني كنت صنعت كتابًا سميته كتاب « الإنصاف » وقسمت العلماء قسمين مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى اذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف... وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة.. لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم »[4].

---

(١) Ibid., P. 40.

(٢) Ibid; P. 275.

(٣) Voir Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27 éme année 1952. Paris 1953. Et voir aussi Corbin: Ibid, P. 271.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، ج ١، ص ١٢١، ١٢٢، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤.

ويؤكد Pines صدق رأيه - وهو أن البغداديين ليسوا هم المشرقيين - بذكر بعض خصوم ابن سينا من البغداديين ممن هاجمهم وهاجموه. فمنهم على سبيل المثال يحي النحوي الذي ذكره ابن سينا في رسالة الكيا بقوله: «وأما كتاب يحي النحوي في مناقضة الرجل فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف، وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم»[1].

وكذلك الفيلسوف البغدادي المسيحي أبو الفرج عبد الله بن الطيب الذي كان يبادل ابن سينا الكراهية والاحتقار. وبالرغم من وجاهة رأي Pines إلا انه من المستبعد ان يكون تحديد ابن سينا للمشرقيين قد تم بناء على هذا النحو السالف. وأغلب الظن أن ابن سينا كان في ذهنه دائمًا أرسطو وشراحه. وإمعانًا في تفرقته بين هؤلاء الشراح ممن ينتمون إلى بيئات مختلفة، قسمهم إلى مشرقيين وهم أهل المشرق ومنهم البغداديون، ومغربيين وهم شراح أرسطو من اليونانيين.

وفي رأي Pines أيضًا أن المشرق عند ابن سينا في الفلسفة المشرقية له معنى طوبوغرافي[2] كما هو الحال عند السهروردي، فالمشرق يتفق من الناحية الطوبوغرافية مع الحكماء الفرس القدامى، وأن هذا المعنى معقول جدًا بالنسبة لفيلسوفنا الخراساني الذي عاش في فترة بارزة من عصر النهضة خاصة بالنسبة لتكوين النثر الفارسي الجديد الذي ساهم فيه ابن سينا بنفسه ولكن برغم كل شيء، فإن هذا المعنى يمكن أن يكون شيئًا عرضيًا ومجازيًا فقط.

ويبدو أن Pines أراد أن يؤثر السلامة، وألا يعطي للموضوع أكثر مما يستحق من الاهتمام فانتهى إلى انه حتى هذا المعنى الطوبوغرافي يمكن ان يكون مجرد شيء عرضي ومجازي والدليل على ذلك أنه عاد إلى النظرة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق، ج١، ص١٢١.

(٢) الطوبوغرافيا هي الوصف والرسم الدقيق للأماكن أو لسماتها السطحية، المورد، ص٩٧٧.

التقليدية إلى الشرق، فهو في رأيه يشير إلى كل ما هو روحاني، والمغرب يشير إلى ما هو مادي. يقول مبينًا هذا المعنى:

« دعنا نتذكر تعاليم حي بن يقظان: فإن المشرق هو ما وراء العالم المادي، والمغرب هو الخاص بالطبيعة المادية. ويقول كوربان: ان Pines يشير أيضًا إلى تعاليم حي بن يقظان وهو يفعل ذلك لكي يسمع بالقول بأنه من الممكن ان هذه الدلالات دعمت هدف ابن سينا في اظهار نفسه كوريث أو زعيم « للفلسفة المشرقية »[١].

ويضيف كوربان قائلًا: « إنه ليس هناك ما يقال أفضل من ذلك، فمن جانبه، فإن الاحتمال فيه نسخة من الحقيقة. فالفلسفة المشرقية في رأيه ستكون علمًا بالمثل وفلسفة لعالم الملائكة في مستوياته الثلاثة: الروحي والسماوي والأرضي[٢]. وفيما يتعلق بمبدئها الأساسي، وتميزت أول كل شيء بمذهب البقاء والذي كان واحدًا من موضوعاته الرئيسية اثبات إمكانية وتحديد شروط البقاء[٣].

جملة القول ان للمكان في رأي Pines علاقة بكلمة الفلسفة المشرقية، وتتفق معه في ذلك جواشون Goichon فهي تؤكد على النتاج الجغرافي الخاص بالتعبير[٤]، وترى أن فلسفة ابن سينا « فلسفة شرقية ». استلهمت من المدرسة العلمية في جنديسابور، وقبل كل شيء تعتمد على دراساته الطبية والعلوم الطبيعية، وأن ابن سينا فيلسوف مشائي حتى في الأعمال التي وصفها بعد الشفاء وتقصد بها كتابه « منطق المشرقيين » وأن تصوفه كان أقرب للفلسفة منه إلى التصوف الخالص ومن هذا المنطلق تعارض رأي Pines في أن ابن سينا كان

---

(١) Corbin (H.): Ibid, P. 123 under the title: III the recital of Hayy Ibn Yagzan.
(٢) Corbin (H.): opcit, P. 275.
(٣) Ibid, P. 273.
(٤) Préface de la traduction française de Ishârât à paraître incessamment aux éditions Vrin, Paris.

لديه فكر باطن مستتر وآخر ظاهري معلن عنه[١].

وقد أجاب د. عبد الرحمن بدوي[٢] عن التساؤل السالف والخاص بتحديد من هم المشرقيون بقوله: ان الشرقيين الذين يتحدث عنهم ابن سينا هم مشائيو بغداد أما الغربيون فهم الشراح الارسطيون اليونان أمثال الاسكندر، وثامسطيوس، ويحيى النحوي. وقد ايدته في هذا الرأي الآنسة جواشون التي تخصصت في الفلسفة السينوية[٣].

ومن أنصار هذا الرأي أيضًا لويس جارديه، ففي مقالة له تحت عنوان: «ابن سينا ومشكلة فلسفته» أو الحكمة المشرقية يقول: الشرقيون هم أتباع المدرسة الارسططالية في بغداد، وأن د. عبد الرحمن بدوي يركز حيثيات رأيه على كتاب الإنصاف والانتصاف حيث نشر بعضه منذ عثر عليها، ولكن فيما يتعلق بكتاب الإنصاف Al Insaf، فإن غالبًا ما يقدم كنقد شديد لنفس هذه المدرسة «الشرقية» ببغداد[٤].

وهنا قد يقول قائل: إذا كان البغداديون هم الذين يهاجمهم ابن سينا، فكيف يكونون هم المشرقيين الذين ينتصف لفكرهم في كتاب «الإنصاف والانتصاف»؟

هذا القول مردود عليه بما يلي:

أولًا: ليس هناك ما يثبت أن ابن سينا انتصف لفكر المشرقيين في كتاب «الإنصاف والانتصاف»[٥] فالثابت انه صنف هذا الكتاب ليسوي بين

---

(١) Goichon (A. M): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Adrien Maisonneuve. PP. 17-18.

(٢) انظر أرسطو عند العرب، ج١، ص٢٨.

(٣) د. زينب محمود الخضيري: ابن سينا وأثره، ص٦١، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٤) Louis Gardet: La revue du Caire, «Avicenne et le problème de sa philosophie», ou «Sagesse Orientale», P. 15.

(٥) تُجمع كل الوثائق على ذكر اسم «الانصاف»، وبعضها يذكره بهذا الاسم: «الانصاف =

المشرقيين والمغربيين في امهات المسائل الارسطية وكان يعارض الواحد بالآخر، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما، وقد ذكر ذلك ابن أبي أصيبعه حين قال: «كتاب «الإنصاف»: عشرون مجلدة، شرح فيه (اي ابن سينا) جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين»[1].

ويقول د. عبد الرحمن بدوي موضحًا لمن كان الانتصاف: «أما الانتصاف فهو لفريق المغربيين الذي جار عليه فريق المشرقيين (او العكس؟)»[2]. وهذا يعني أن ابن سينا كان ينتصف للفريق صاحب الرأي السديد، وليس لفريق دون آخر، فلم يكن متحيزًا لفريق المشرق دون المغرب او العكس، وإن كان هدفه هو شرح النصوص الأرسطية وجلاء الغموض عنها.

ثانيًا: أما عن استنكار البعض هجوم ابن سينا على البغداديين في حين أنهم هم المشرقيون، فهذا أمر لا عيب فيه، فقد وضع كتاب «الإنصاف» ليكون عدلًا بين الفريقين: المشرقيين والمغربيين. بل ان هذا الهجوم (اي هجوم ابن سينا على البغداديين) مردود عليه أيضاً من نص رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا، إذ يقول: «لكن ذاك (اي ذلك الكتاب «الإنصاف» الذي كان عليَّ إعادته بعد ان ضاع في نهب السلطان مسعود) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»[3].

واغلب الظن أن ابن سينا أراد بهجومه هذا على البغداديين أن يوجه إليهم لطمة ليكف أعداءه منهم (اي من البغداديين كأبي عبد الله بن الطيب) عن

= والانتصاف» ذكر هذا السهروردي حيث قال في كتاب «المشارع والمطارحات»: «ما ذكره صاحب «الشفاء» [ابو علي ابن سينا] في بقايا مسودة له تسمى بـ «الانصاف والانتصاف»». «مجوعة في الحكمة الالهية»: نشرة كوربان ص٣٦٠، استانبول ١٩٤٥م.

(١) ابن أبي أصيبعة: «عيون الانباء في طبقات الأطباء»، ج٢، ص١٨، ص٢٥ - ص٢٦، طبع. أ. مُلى.

(٢) أرسطو عند العرب، ج١، ص٣٠.

(٣) أرسطو عند العرب، ج١، ص٢٤، ص١٢١ - ١٢٢.

الاساءة إليه. فليس هناك علاقة بين هذا الهجوم وبين أن يكون البغداديون مشرقيين أو مغربيين.

نعود إلى رأي جارديه في مسألة تحديد من هم المشرقيون فنراه يقول: «المشكلة في الحقيقة تبدو لي أكثر تعقيداً، إذا كان المؤكد انه يجب ان تقرأ مشرقية وبناء عليه «شرقية» فإننا يجب الا ننسى المعاني الصوفية والمجازية التي تضمنها معنى كلمة «مشرق» بالنسبة للمكان الذي عاش فيه ابن سينا، ويظهر هذا بوضوح في الشخصيات الرمزية في «حي بن يقظان»، و«سلامان وأبسال» وهذه الشخصيات، كما يقول جارديه، نقلت إلى ابن سينا عن طريق اليونانيين، أما قصة سلامان وأبسال فقد ترجمها من اليونانية إلى العربية حنين ابن اسحاق الايبادي[1].

يتابع جارديه حديثه فيقول: انه لأجل تماسك مذهب ابن سينا الخاص، وليس مباشرة لأجل سيطرة الافلاطونية او الافلاطونية المحدثة، فلن يمنعنا شيء من أن نفكر ان ابن سينا لم يعرف اثولوجيا أرسطو (أو كتاب العلل) الا في اواخر حياته، وأن المؤثرات الأفلاطونية والافلاطونية المحدثة والتي لم تكن عرضية نجدها ماثلة في الشفاء[2].

وفي دراسة أخرى قام بها لويس ماسينيون على «فلسفة ابن سينا المشرقية» ذهب الى القول بأن ابن سينا Ibn Sina بمشروعه في اقامة فلسفة مشرقية كان يسعى للصلح بين الفلسفة اليونانية والحكمة السامية، وان كلمة الصلح تعتبر كلمة مخففة إذا أمعنا النظر في القوة التي أظهرها ابن سينا تجاه مشائي بغداد غير الاكفاء.

اما بالنسبة للعبارة الثانية (يتصالح)، فإن الحكمة السامية ربما لا تكون هي المعنى الذي تعيده الى الذاكرة اولاً المقتطفات الموجودة في الحواشي في هامش

---

(١) Louis Gardet: op. cit., P. 15-18.
(٢) Louis Gardet: Ibid., P. 21-22.

الكتاب المسمى بأثولوجيا أرسطو[١].

ويضيف ماسينيون Massignon قائلًا: إذا تركنا حي بن يقظان يوجهنا لكي يبين لنا المزيد، سنصبح مقتنعين بأن «محاولة ابن سينا المشرقية» لم تكن محاولة للتكيف، وتسوية مقصودة لكي يُبقي على اساتذته اليونانيين، واستقلاله النهائي فيما يتعلق بهؤلاء الاساتذة الذين نحن شهود عليهم[٢].

وفي ختام الحديث عن هذا الموضوع والمتعلق بالدراسات الحديثة عن فلسفة ابن سينا المشرقية يقول كوربان: أن اي حل عرض بخصوص فلسفة ابن سينا المشرقية لم يكن مقنعًا، ومع ذلك فهناك تقليد ثابت في التصوّف الاسلامي مؤداه أن «الشرق» (مشرق) يشير الى عالم النور، عالم العقول والعوالم الملائكية، بينما يقصد «بالغرب» (المغرب) عالم الظلام والمادة او سقوط الأنفس. وان هذه الطريق في فهم المشرق واضحة تمامًا ليست فقط عند السهروردي، بل عند ابن سينا أيضًا في رسالته الرمزية حي بن يقظان[٣]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان الاشراق وفقًا لآراء ابن سينا (مثلما هو وفقًا لآراء السهروردي) يتباحث مع الصور المعقولة للعقل الانساني، فإن هناك فاصلًا بين الفلسفة المشرقية عند ابن سينا، وتلك الخاصة بالسهروردي (أي الفلسفة المشرقية عند السهروردي)، ولكن يبقى بعد ذلك أن نقول ان الانتقال الذي كان عند السهروردي يحث الفلسفة السينوية على المضي في الطريق المشرقي ويتماثل مع تجدد التعاليم الدينية الناشئة عن بلاد الفرس القديمة. وهذا في رأي لويس ماسينيون مستهل في فلسفة ابن سينا في نقطة وحيدة: في الموسيقى، بمعنى أن ابن سينا كان اول من استخدم الاسماء الفارسية ذات الصيغ المحددة. وهذا يبدو لكوربان اسعد نتيجة يمكن ان يعطيها للكتاب ككل[٤].

---

(١) Corbin (H.): op. cit., P. 276, under the title: Postscript: Recent Studies on Avicinna's «Oriental philosophy».

(٢) Corbin (H.): Ibid., P. 278.

(٣) Encyclopaedia universalis, corpus 3. Henri Corbin: Avicenne, sous le titre: «Orient et Oxident». corpus 3. P. 124. dans Encyclopaedia universalis, France S. A. 1984.

(٤) Corbin (H.): Avicenna & the Visionary Recital, 278.

ثانيا ـ ما هو مضمون كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا ؟ :

كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا كتاب كامل في الفلسفة يشتمل على ثلاثة أقسام هي: المنطق والطبيعيات والالهيات.

وموضوع البحث في هذا الكتاب ـ كما ثبت في معظم المراجع ـ هو الفلسفة بجميع أجزائها ـ وليس كما اعتقد حتى الآن ـ كتابًا في التصوف المستور، ولعل ما يؤكد ذلك ما ذهب إليه د. عبد الرحمن بدوي حين قال بأنه « من المحتمل كثيرًا أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقية » عن كتب ابن سينا الاخرى ذات الطابع المشائي اختلافًا في طريقة العرض وتوزيع المواد، أكثر من أن يكون اختلافًا في المضمون والجوهر »[1].

وإذا كان كتاب الشفاء لابن سينا ـ وهو دائرة معارفه الفلسفية ـ قد ألفه عن مذهب أرسطو، فإن في « الحكمة المشرقية» تحللًا من قيود المشائية اليونانية ليعارض بها طرق المشرقيين. يقول ابن سينا في مقدمة كتاب « منطق المشرقيين » مبينًا السبب في إتباعه مذهب المشائيين: « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائيين من اليونانيين كرِهْنا شقَّ العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائيين إذا كانوا أولى فرقهم [فرق اليونانيين] بالتعصب لهم. وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهًا ومخرجًا، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم، ففي الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل، فمن جملة ذلك [اي ما قصدنا إليه] ما كرهنا ان يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم [اي مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه، ويشكون في النهار الواضح [وإلى جانب هذا]، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء

---

(١) انظر التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص٢٨٩، تحت عنوان: محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية.

الذين في [هذا] العصر فقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم ﴿كأنهم خُشُبٌ مسندة﴾[1] . يرون التعمق في النظر [الفلسفي] بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث[2] . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به وربما تسنى لهم الإيغال في معناه [اي معنى ما قلنا به] فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها »[3] .

أقول إنه إذا كان ابن سينا في كتاب « الشفاء » ومختصره « النجاة » قد سار على منهج المعلم الأول فكان أرسطيَّ الاتجاه، فإنه في الحكمة المشرقية اطلق العنان لفكرة الخصب بعيداً عن النموذج الارسطالي، فعرض فكره الحقيقي عرضاً دقيقاً واضحاً، وقد ظهر ذلك في كتاب « منطق المشرقيين » mantiq el machriquiyine وفي الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات وبخاصة في النمط التاسع وهو بعنوان « في مقامات العارفين » .

وفي هذا المعنى أيضاً - يقول روجر بيكون في « السفر الأكبر »[4] : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدي أرسطو وعارض مذهبه، والمتمم لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته، ألف كتباً ثلاثة في الفلسفة كما صرح هو نفسه بذلك في مقدمة كتاب « الشفاء »، وأحدها ألَّفه حسب المذهب السائد عند المشائيين

---

(١) سورة المنافقون الآية ٤ .

(٢) نشير الى رأي الحنابلة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور » من ناحية العقائد والعبادات والمعاملات، فهذا النوع لا يمكن في نظرهم أن يكذب، وهو يعطي اليقين التام المطلق.

(٣) انظر محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ص ٢٨١ وما بعدها.

(٤) انظر السفر الأكبر الى البابا كليانس الرابع (طبع س. جب لندن سنة ١٧٣٣، ص ٣٧، الجزء الأول)، الفصل الثامن.

Pogeri Bacon, opus majus ad elementem quartum, Pontificem Romanum, ed. S. Jebb. The opus maius edited by John Henry Bridges.

طبع جون بردجز، اكسفورد سنة ١٨٩٧ ج ١، ص ٥٥.

وانظر أيضاً بحث نللينو: « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية »، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧٧ - ٢٧٨، وانظر أيضاً ص ٢٩٠.

الذين هم شيعة أرسطو، أما الثاني فقد ألّفه حسب الحقيقة الخاصة في الفلسفة، تلك الحقيقة التي لا تخشى طعنات رماح المعترضين، كما يقول، وثالثها ألفه في أواخر أيام حياته، وفيه شرح المبادئ، وأسرار الطبيعة والصناعة، ولكن لم يصلنا من هذه الكتب إلاّ اثنان. أما الأول فعن الاثينيين أجزاء منه، واسمه «الشفاء». والثاني الذي الف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة هو كتاب «الحكمة المشرقية»، والثالث فهو من الناحية التاريخية آخرهما، وفيه تلخيص للأولين، وهو كتاب «الاشارات والتنبيهات» المعروف عند اللاتينيين باسم «Liber Alescarat» والذي ترجم منه ريمون مرتان[1] الدومينيكي بعد ١٢٥٠ بقليل بضع فقرات في الجزء الاول من كتابه «خنجر الإيمان ضد اليهود والمسلمين» Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos.

وتبعًا لما سبق ان ذكرناه عن مضمون كتاب الحكمة المشرقية أقول ان المنطق يعد قسمًا من أقسام هذا الكتاب، وقد قدم نللينو في بحثه «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» الدليل على ذلك حين بين ان كتاب «منطق المشرقيين» المطبوع في القاهرة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م، جزء من الحكمة المشرقية لابن سينا فهو (اي نللينو) يرى ان قطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير إلى الافكار الواردة في الاقتباسات الثلاثة التي اقتبسها صدر الدين الشيرازي عن الحكمة المشرقية» لابن سينا. وهذه الاقتباسات تتعلق كلها بمسألة واحدة، وهي مسألة ما إذا كان من الممكن ان تعرف البسائط (اي الاشياء البسيطة) على الرغم من أنها غير قابلة لأن نجد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد بوجه أقرب الى الحد بمعناه الصحيح من الرسم.

يقول صدر الدين الشيرازي: «[لأن البسائط سواء كانت أجزاء الحدود أم لا، قد تعرف بوجوه أخرى غير ما ذكره (السهروردي) منها] ما ذكره الشيخ الرئيس في «الحكمة المشرقية»: إن الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود

(١) راهب اسباني ملم بالثقافة الاسلامية إلمامًا واسعًا، وقد أشار في كتابه «خنجر الايمان» الى كتابي «الاشارات والتنبيهات»، و«النجاة» لابن سينا.

غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملزومات [حاق اي حقيقة] وتعريفاتها لا تقتصر عن التعريف بالحدود »[1].

كما قدم صدر الدين الشيرازي دليلًا آخر على أن المنطق المطبوع في القاهرة جزء من كتاب الحكمة المشرقية وذلك في مستهل تعلقيه على الآهيات « الشفاء » لابن سينا[2]، فهو يقول ان ابن سينا أشار في كتاب « الحكمة المشرقية » إلى مكان المنطق بين العلوم الفلسفية. فبعد مقدمة طويلة في كتابه منطق المشرقيين تحدث ابن سينا عن الحكمة، وقسمها إلى : علم نظري ويشمل: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الالهي، والعلم الكلي. وعلم عملي ويشمل أربعة أقسام أيضاً هي: علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة (السياسة)، والصناعة الشارعة (اي من التشريع) كما يوجد العلم الآلي اي المنطق، وعنه يقول: « ... وهذا هو حين [اي والآن فعلينا أن] نشتغل بإيراد العلم الآلي الذي هو المنطق ».

وفي تعليقات صدر الدين الشيرازي أيضًا لحكمة الاشراق للسهروردي المقتول يقتبس عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا أربع مرات على الاقل بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والالهيات فهناك اقتباس في ص٦١ (الضابط السابع من المقالة الأولى)، الاقتباس الثاني في ص ٧٤ (الضابط الثاني

(١) هذه هي عبارة صدر الدين الشيرازي، وقد ذكرها نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ = ١٢٧٤م) شارح الاشارات، فقد طبع شرحه و« محاكمات » الرازي التحتاني على قسم المنطق من الاشارات في ايران سنة ١٣٥٠هـ. راجع هذا البحث ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، ص٢٨٨.

(٢) طبع حجر بطهران سنة ١٣٠٣ - سنة ١٣٠٥هـ، ص٢ من التعليقات المنفصلة. وفي هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكماء المتألهين » فقط، والدليل على أن هذا لقب صدر الدين محمد الشيرازي (الأصغر) ما هو موجود في الصفحة الأمامية من كتابيه « الأسفار الأربعة » (طبع حجر، طهران، ١٢٨٧هـ)، وكتاب « المبدأ والمعاد ». طبع حجر تبريز وطهران ١٣١٤هـ.

المقالة الثانية)، والاقتباس الثالث في ص ١٣٢ (الضابط السابع من المقالة الثانية) أما الاقتباس الرابع ففي ص ٢١ (الفصل الثالث من المقالة الثالثة).

يقول صدر الدين الشيرازي في الاقتباس الثاني:

«اعلم ان الشيخ الرئيس [ابن سينا] - قدس سره - ذكر في [الحكمة المشرقية] ان القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة، اما استغناء - لان محمولها كلمة، أو اسمًا مشتقًا اشتقاقًا يتضمن النسبة المذكورة - أو اختصارًا وهذا تصريح بأن الأسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة، ولا تحتاج إلى الرابطة.

ثم انه [اي ابن سينا] ذكر في الاشارات، وقد يحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب الاصلي، كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهرة»[١].

تلك كانت لمحة سريعة من مضمون كتاب الحكمة المشرقية، ومنها تبين لنا أنه كتاب فلسفي يضم ثلاثة أقسام: المنطق، الطبيعيات، والالهيات. وأغلب الظن أنه كتب في أوان نضوج ابن سينا اي في الفترة التي تخلص فيها من قيود المشائية اليونانية، ومن سيطرة الروح الارسططالية على تفكيره، ولذا جاء معبرًا عن الفكر السينوي في أتم صوره.

يقول ابن سينا مبينًا السبب في تأليفه للكتاب «الحكمة المشرقية» ومشيرًا إلى مضمون هذا الكتاب:

«ولي كتاب غير هذين (الشفاء واللواحق[٢]) أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعي فيه جانب

---

(١) انظر ترجمة د. عبد الرحمن بدوي لبحث نللينو: «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية»، ص٢٨٦.

(٢) لعله «لواصق الطبيعة» راجع رقم ٧٠ من فهرس مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنواتي سنة ١٩٥٠.

الشركاء في الصناعة (اي المشائين)، ولا يتَّقي مَنْ شَقَّ عصاهم ما يتَّقي في غيره، وهي كتابي « الفلسفة المشرقية »[١].

حقًا لقد كان ابن سينا في كتبه المتأخرة، فيلسوف المشرق الاسلامي، إذ كشفت آراؤه في الالهيات عن عمق مشاعره الدينية نحو الشرق الاسلامي دون الغرب اليوناني. فهو بحق يملك عبقرية شرقية حقيقية لا توجد فقط في كتابيه منطق المشرقيين mantiq el machriqyine والاشارات والتنبيهات Isharat ، ولكنها توجد أيضًا في تعليمه الأصول لحكمة شرقية سامية قديمة وحديثة[٢].

ثالثا ـ هل في فلسفة ابن سينا الصوفية اشراق؟

قبل ان نجيب شارحين عن تساؤلنا عما إذا كان في فلسفة ابن سينا الصوفية إشراق؟ أود أن أوضح نقطة هامة، وهي أن حديثنا عن الاشراق السينوي سيكون من خلال حديثنا عن التصوف عنده.

فإذا بحثنا عن التصوف عند ابن سينا، سنجد أن مكانه الوحيد في طريق المعرفة، وفي العشق الطبيعي. فالنفس ترتقي من نور إلى نور صاعدة من المحسوس إلى العقول المفارقة ثم إلى الموجود الأول. ذلك لأن النفس بما لها من قوة تعقل جوهرها تتصل بعالم العقول المجردة. وتشرق النفس بإشراق العقل الفعال أو الكلي عليها، فترسم فيها الجواهر النورانية للعالم المعقول[٣].

إن الحق الأول نور[٤] يشرق بنوره، فلا بد له من أن يسنح على الأنفس

---

(١) انظر مقدمة الشفاء لابن سينا، الكتاب الذهبي (بحث د. ابو العلا عفيفي، تحت عنوان: « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا »، ص٤٤١).

(٢) Louis Massignon: Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire, P. 11 (sans date).

(٣) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١٠، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٢.

(٤) شرح كتاب اتولوجيا، ص٥٦ ـ ٥٧ .

الزكية[1] فالأصل في ذلك هو الحق الأول، ولا بد لنوره ان يشرق ويحصل عن تزكية النفس أمران كأنهما طريقان متميزان:

١ - يصبح التعقل واقعًا بالفعل (وهو بالفعل دائمًا بالنسبة للعقول المفارقة التي تظلم بعض الشيء عند النفوس غير الزكية).

٢ - ثم بإزالة النقص والشوائب، ترفع الحجب[2] التي تمنع اشراق النور الأعلى[3]. وإذا أمعنا النظر في الهويات، كالأنفس السماوية والانسانية، وفي الأحياء من حيوان ونبات، بل وفي الصور الكلية للعالم المحسوس، كالهيولى والصورة، والجوهر والعرض. نجد أن كل واحد من هذه الهويات ينزع إلى مبدئه القريب وهو كماله، وذلك بعشق أونتولوجي عميق Amour Onthologique profonde.

ومع أن تيار العشق الذي يسري في العالم واحد، وطبيعة العشق La nature de l'amour لا تتغير في أي حالة من هذه الأحوال، إلا أنه مظلم غامض في الدرجات الدنيا من الموجود، ويصبح اختياريًا عند الحيوان والإنسان، أي أنه يستند إلى اختيار الوسائل. وقد يقع في الخطأ[4].

ويتميز العشق في الموجودات الروحانية والنفوس الإنسانية Les âmes humaines والسماوية Les âmes célestes بأنه عشق Ishq عقلي ومراد. وكلما استولى العشق الاختياري L'amour délibéré للنفس الإنسانية على العشق الطبيعي والغريزي L'amour naturel et inné حمل النفس على أن تدرك ذاتها عقلًا، وعلى أن تكسب ملكة الاتصال بالعقل الفعال L'intellect agent فلا

---

(١) المرجع السابق، ص٥٣.
(٢) نفس المرجع، ص٥٢.
(٣) لويس جارديه: المرجع السابق، ص١١.
(٤) ابن سينا: رسالة في العشق، ص٩.

تصبح الا نظرًا مجردًا يطالع العالم العقلي، وعلى قمته المبدأ الأول[1] Le premier principe.

وبالجملة فالعالم السينوي ـ العالم الأرضي والعالم السماوي ـ تسري فيه قوة وتحييه قوة من العشق[2]، وهي قوة تفزع به إلى أعلى وتوازي الحركة النازلة، وهي المحرك بالذات لحركة الانوار الفائضة[3].

والنفس الإنسانية عند ابن سينا ـ تدرك المعقولات من جهة أنها جوهر روحاني Substance spirituelle وهي تتلقى علمها عن الصور المفارقة، والصور لكلية العالم ما تحت فلك القمر من العقل الفعال، وهي اذا تطهرت تطهرًا تامًا، شاركت في العالم الاعلى وتصبح مثله مستعدة لقبول الاشراقات عن الأول.

وبناء على ذلك يمكننا القول مع لويس جارديه، إن طريق المعرفة الصوفية متصل تمام الاتصال بطريق المعرفة العقلية المعتادة، ولا تفترق المعرفة الصوفية عن العقلية الا في زيادة الاشراق L'illumination الصادر عن العقل الكلي L'intellect Universel وليس عن العقل الفعال فقط[4].

والآن لنا أن نتساءل: هل في فلسفة ابن سينا الصوفية اشراق؟

من المعروف ان ابن سينا يعتبر من كبار اتباع الفلسفة الارسطية، إذ

---

(١) انظر المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ص١٢، الترجمة العربية.

(٢) يتشعب العشق الى قسمين: ١) عشق طبيعي naturel وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه مجال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإن لا يمكن أبدًا أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضوعه الطبيعي.
٢) عشق اختياري ishq ikhtiyari: وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لتخيل استضرار بعارض أمامه يرجح قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق مثل الحمار فإنه إذا لاح له شخص الذئب متوجهًا نحوه أقصر عن قضم الشعير وأمعن في الهرب لعرفانه أن ما يتصل به من ضرر العارض ارجح من منفعة المعرض عنه.

(٣) المرجع السابق، ص١١.

(٤) المرجع نفسه، ص٩.

تكفل بالتعبير عما جرى في كتب ارسطوطاليس، وجرى على مذهبه، وسلك طريق فلسفته في كتاب «الشفاء» Shifā وهو وان صرح في اول الكتاب، بأن الحق عنده غير ذلك، فإنما كان يلمح إلى كتابه في «الفلسفة المشرقية» حيث أودع فيه آراءه ورؤيته الخاصة في العديد من الموضوعات الفلسفية نحا فيها نحواً إشراقيًا، ولذا اعتبر أيضًا أحد هؤلاء الاشراقيين[1] الأفلوطينيين وممهدًا لظهور هذا الفكر الاشراقي في البيئة الاسلامية، فقد تأثر بالفلسفة الهرمسية وبعض الغنوصات الشرقية أخيرًا، وبعد مرحلة النضج الفلسفي التي مر بها. كما قال هو عن نفسه[2]. فقد وضح له في أوان نضجه علوم غير علوم اليونانيين، وهذه العلوم هي «الفلسفة الهرمسية والغنوصية، وبعض أفكار مستمدة من ديانات الشرق القديم»[3]، «فألقت (أي هذه العلوم) على فلسفة اليونانيين ضوءًا جديدًا وحددت موقف ابن سينا منها»[4].

يقول د. أبو العلا عفيفي مبينًا دين ابن سينا لهذه الفلسفة: «أما ابن سينا، فقد كان دينه لهذه الحكمة الهرمسية عظيمًا، ويكفي في الدلالة على ذلك أن رسالة حي بن يقظان، ليست الا صورة عربية للرسالة الأولى من مجموعة رسائل هرمس، وهي رسالة بوماندرس»[5].

وقد عرض ابن سينا نظرياته في العلم والمعرفة في هذا الجو الاشراقي «مستخدمًا أساليب الصوفية واصطلاحاتهم، وإن كان لم يتمكن في النهاية ان

---

(١) د. محمد غلاب: «المعرفة عند مفكري المسلمين»، ص٢٦٢ - ص٢٦٤، ط١ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، د. محمود قاسم: «دراسات في الفلسفة الاسلامية» ص١٩١ وما بعدها، ط٥.

(٢) انظر بحث د. ابو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص٤٤٢ وذلك في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد من ٢٠ - ٢٨ مارس ١٩٥٢، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤٧.

(٤) نفس المصدر، ص٤٤٢.

(٥) الكتاب الذهبي، ص٤٤٩.

يخرجها عن طابعها الفلسفي »[١] والحق معه في ذلك. فهو فيلسوف عقلاني في المقام الأول، وليس معنى إتجاهه إلى الاشراق في بعض مناصب فلسفته أن يتحول تحولًا تامًا من الفلسفة إلى التصوف، بل يكفي لكي يخفف من صرامة « العقلانية » أن يبتعد قليلًا عنها وينحو نحوًا روحيًا، فالفلسفة هي المنطق الذي انبعث منه كل من التصوف والاشراق السينوي، والدليل على ذلك أن التعقل والتأمل الفلسفيَّين يحتلان المكان الأول عند ابن سينا إلا انهما لا يصبحان كذلك دون أن تبعثهما قوة أولية من التصوف الطبيعي[٢].

ومع ذلك يظل التساؤل قائمًا. فهل كان ابن سينا في فلسفته الصوفية اشراقيًا ؟ يجيبنا أيضًا د.أبو العلا عفيفي عن هذا التساؤل في الكتاب الذهبي، في بحثه القيم: « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا » فيقول: « ولعل أهم ما يميز كتابات ابن سينا الصوفية أيا كانت، وفي اي كتاب او رسالة عثرنا عليها، هو أنه لا يظهر فيها بصورة الفيلسوف المشائي الذي مزج فلسفة أرسطو بالأفلاطونية الحديثة فحسب، بل بصورة المفكر الذي كتب تحت تأثير عميق لمصدرين آخرين هامين، هما الغنوصية والفلسفة الهرمسية، فقد وجد في الحكمة الهرمسية « معينًا روحيًا عظيمًا خفف من جفاف الفلسفة الأرسطية والافلاطونية التي لم تشبع أرواحهم وعواطفهم الدينية وان اشبعت عقولهم »[٣].

من هذا نرى ان الغنوصية والفلسفة الهرمسية كانا لهما أكبر الاثر في توجيه كتابات ابن سينا - بل وكثير من المفكرين الاسلاميين - وجهة إشراقية، فقد أثرت في سلامان وأبسال لابن سينا، وحي بن يقظان لابن طفيل، والغربة الغريبة للسهروردي، وكثيرين غيرهم من صوفية الاسلام الفلاسفة[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٤٩.

(٢) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ص١٧، الترجمة العربية.

(٣) الكتاب الذهبي، ص٤٤٩.

(٤) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج١، ص١٨٤، ط٤، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦م.

رابعا ـ ما هو الفرق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق؟

بالرغم من المقولة التي انتهى إليها بعض الباحثين في فلسفة ابن سينا والتي مؤداها ان حكمته المشرقية هي فلسفة الاشراق، إلا أنني أرى أن ثمة اختلافًا بينهما يؤكد ذلك ما ذهب إليه لويس ماسينون حين قال: ان الحكمة المشرقية التي امتد العمر بابن سينا ولم يتمها كان لها نزعة مشرقية تنحو بها نحو «حكمة الاشراق» التي نجدها عند تلميـذه الصـوفي السهـروردي الحلبي[1]. وهذا يعني أن حكمة ابن سينا المشرقية تتفق في جانب من جوانبها مع فلسفة الاشراق ألا وهو الجانب الذوقي العرفاني.

فحكمة ابن سينا المشرقية كانت كتابًا كاملًا في الفلسفة في ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والالهيات)، ولم تكن كما اعتقد حتى الآن كتابًا في التصوف المستور[2].

أما فلسفة الاشراق ـ كما هي عند السهروردي المقتول[3] في كتابه «حكمة الاشراق» ـ فهي فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبًا ذوقيًا قوامه ان المعرفة الانسانية إلهام من العالم العلوي، كما يدل على ذلك ما يحدثنا به السهروردي نفسه من أنه كتب كتابه «حكمة الاشراق» اجابة لملتمس قريب من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتابًا يذكر فيه ما حصل له بالذوق في خلـواتـه

---

(١) لويس ماسينون: المرمى النهائي لمذهب ابن سينا الفلسفي، ص٧٩، (الكتاب الذهبي) القاهرة ١٩٥٢.

(٢) نللينو: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ص٢٨٩.

(٣) هو شهاب الدين ابو الفتوح السهروردي الملقب بالمؤيد بالملكوت، والمعروف بالشيخ المقتول، أخذ الحكمة وأصول الفقه عن الامام مجد الدين الجيلي. وبالرغم من مناظراته العديدة مع فقهاء حلب إلا أنهم ثاروا عليه ورموه بالالحاد والزندقة، واحنقوا عليه صلاح الأيوبي الذي كتب إلى ابنه الظاهر (سلطان حلب) يأمر بقتله فصدع بالأمر. ويقال ان الظاهر أمر به فقتل ٥٨٧ هـ. ويقال أيضًا ان السهروردي عندما علم أن فقهاء حلب افتوا بقتله، طلب إلى الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الاكل والشرب حتى يموت ففعل به ذلك. انظر معجم الاديان ج٩ ص٣١٤ ـ ٣١٦.

ومنازلاته[1]، وأن المنهج الذي اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة افلاطون الذي يلقبه السهروردي بصاحب الايد والنور[2].

وأهم ما يلاحظ في مذهب السهروردي في (حكمة الاشراق) انه يلعب في الفلسفة دورًا يشبه الدور الذي تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الإسلامية مثله هذا كمثل الفلسفتين الالهية والطبيعية فيما تلعبانه في الفلسفة من دور يشبه الدور الذي يلعبه علم الكلام بين العلوم الاسلامية[3].

لذا فإنني اتفق مع د. عبد الرحمن بدوي في القول بأن حكمة ابن سينا المشرقية تختلف عن حكمة الاشراق عند السهروردي، وحجته في ذلك أن الافلاطونية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الاثر - ولا يمكن الا ان تكون كذلك - في حكمة الاشراق؛ ولكنها على العكس من ابن سينا والفارابي لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الافلاطونية المحدثة الاسكندريين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستوردة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قديمًا باسم Carrhal في المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس، وتبعًا لهذا قد وصلت في لغة عربية إلى علم الفاتحين[4].

على أن قوة وأهمية مذهب السهروردي في تاريخ الحياة الروحية في الاسلام، إنما ترجع إلى جمعه بين الذوق والنظر العقلي. وان غلب الأول على الثاني، يقول مشيرًا إلى ذلك: «ولم يحصل لي اولًا بالفكر، بل كان حصوله

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق، ص١٣ - ١٥.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص ٧٦ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٤) انظر التراث اليوناني الحضارة الاسلامية، ص ٢٧٤.

بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلًا ما كان يشككني فيه مشكك»[1].

وحكمة السهروردي الاشراقية تأتلف من عناصر متعددة، ساعده على ذلك سعة ثقافته فهو عارف بالفلسفة الافلاطونية والمشائية والافلاطونية المحدثة، والحكمة الفارسية، ومذاهب الصابئة والفلسفة الهرمسية. وهو يرى أنه أحيا بها (اي الحكمة الاشراقية) الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر، وقدماء يونان إلى افلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية[2].

والفرق بين الفلسفة الخالصة وحكمة الاشراق فرق بيّن، فبينما تصطنع الفلسفة الخالصة العقل وتقوم على البحث والنظر، نجد ان قوام الحكمة الاشراقية سوانح نورية ودعائمها هي الذوق ومشاهدة الروحانيات في الخلوات والمنازلات. لذا يشترط السهروردي في أقل درجات من يقرأ كتابه «حكمة الاشراق» أن يكون قد ورد عليه البارق الالهي[3].

أما الفلسفة السينوية وفلسفة الاشراق، كما هي عند السهروردي، فيتفقان في أكثر من جانب. فبينما يعمد ابن سينا إلى استخدام النظر العقلي، ونلحظ هذا بوضوح في مؤلفاته الباكرة ـ كالشفاء ـ دون المتأخرة ـ كالاشارات التي بث فيها مذهبه الصوفي ونحا فيها نحوًا اشراقيًا ذوقيًا ـ نجد أن السهروردي في بعض مصنفاته وبخاصة في «التلويحات» أرسطي الاتجاه، وفي بعضها الآخر كحكمة الاشراق، وهياكل النور، إشراقي الاتجاه. ولكنه بصفة عامة يعمد في مؤلفاته إلى التكلم بلسان الذوق ويستخدم الرمز والاشارة في تعبيرات، وهو وإن اعتبر فيلسوفًا روحيًا إلا انه بحق صوفي من طراز الصوفية الأولين.

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق، ص١٦ - ١٩، طهران ١٣٥٦ هـ.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٨.

ويتفقان أيضًا (أي ابن سينا والسهروردي) في أن الرياضة والمجاهدة وتقوية النفس بالفضائل الروحانية هي السبيل إلى تلقي أنوار الاشراق والاتصال بعالم القدس، ومن ثم تتحقق للنفس المعرفة والسعادة. فالنفوس الفاضلة عند السهروردي تتحقق بمشاهدة أنوار الحق والانغماس في بحر النور ولا تنقض سعادتها[1].

يقول: «لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وإدراكها، وكذا ألمها. ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه فللشم ما يتعلق بالمشمومات، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات، وللّمس ما يتعلق بالملموسات، وكذا نحوها، فلكل ما يليق به، وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق والعوالم والنظام، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد، والتنزه عن القوى البدنية، ونقضه في خلاف هذا، وتتعلق لذاته وألمه بها»[2].

وفي هذا المعنى يقول ابن سينا عن العارفين: «العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، انفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى العالم القدسي والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا»[3].

فالعارفون ـ عند ابن سينا ـ هم الذين يعبدون الله حق عبادته فيحبونه حبًا روحيًا، منصرفين إليه بفكرهم، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق، فهم لا يرجون ثوابًا، ولا يخافون عقابًا، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود، اي من قيود اللذات وتنزهوا حتى عن الزهد، لانه شاغل، وعن العبادة، لان تطويع النفس الأمارة عجز بل وربما يحصل الأمر عند العارف إلى الذهول والغفلة عن كل شيء، فيصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية وهو في حكم من لا يكلف[4].

---

(١) السهروردي: هياكل النور، ص٨٢ تحقيق د. محمد علي ابو ريان، القاهرة ١٩٥٧.
(٢) هياكل النور، ص ٨٠.
(٣) انظر القسم الالهي من الاشارات والتنبيهات، ط٨ ف١٤، ص٧٧٤.
(٤) الاشارات ص ١٩٨-١٩٩ (مقامات العارفين) طبعة ليدن ١٨٩٢.

لكن هذا سر لا ينبغي أن يذاع للعامة، والفيلسوف إنما يقضي به إلى خاصة مريديه وهذا في رأي دي بور هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية[1]. أما جولد زيهر فيرى أن حكمة ابن سينا المشرقية تعارض فلسفته، بينما يرى شيدر Sheder ان ابن سينا قد كونها بالعقل البارد[2].

جملة القول ان حكمة ابن سينا المشرقية، وإن اتفقت في ظاهرها مع حكمة الاشراق للسهروردي إلا أن الاختلاف بينهما يظل قائمًا ولعل ما يؤيد ذلك أن السهروردي نظر إلى ابن سينا على أنه دونه في مراتب الحكماء، فابن سينا حكيم بحاث عديم التأله أما هو - أي السهروردي - فحكيم الهي متوغل التأله والبحث، وهو - كما يقول الشيرازي - أعز من الكبريت الأحمر[3]، وقد انفرد السهروردي بهذه المرتبة وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعه الذوقي والعقلي.

خامسًا - تعقيب:

وفي ختام مطافنا الفكري مع حكمة ابن سينا المشرقية أستطيع أن أقول مع لويس ماسينيون أن ابن سينا مال في أواخر حياته إلى فلسفة جديدة سماها بـ« الحكمة المشرقية » وأن هذه التسمية (اي تسمية الحكمة بـ« المشرقية ») قد قسمت العلماء وبالاخص فيما بين العلماء بأحوال الشرق إلى من تعلق منهم بمعنى كلمة مشرقية أكثر ممن تعلق بشكل التعبير ذاته[4].

وإذا كان الباحثون قد اختلفوا في أمر قراءة كلمة مشرقية، فإن الاسم في جميع الأحوال من وضع ابن سينا ذاته، وعلاوة على ذلك، فإن هذا الاسم في

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص ٢٦٧.
(٢) Die Antik, Bd. 4, 1928.S.264. وانظر أيضًا تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدى بور، ص ٢٦٨.
(٣) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص ١٧٧.
(٤) Louis Massignon Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire, P.01.

رأي ماسينيون يتطابق مع نوع من الاستعداد الشخصي ومع العبقرية الفلسفية لأبن سينا، وهذا أفضل من أن نعرف أن هذا الاسم غربي Occidental وليس شرقيًّا Oriental من البداية إلى النهاية[1].

وبالاختصار، فسواء أكان ابن سينا قد تولى بسط «الفلسفة المشرقية» أم لم يفعل، فإن الثابت أنه قد أحس في أواخر حياته بميل واضح إلى التحول عن سبيل المشائيين الذي طالما سلكه، والتماس الحق عن طريق التأمل الفلسفي والتجربة الذوقية التي دعيت بـ «الاشراق»[2].

وهنا قد يقول قائل: هل يمكننا القول بان حكمة ابن سينا المشرقية هي حكمة الاشراق؟ هذا التساؤل مردود عليه بأنه إذا صح هذا القول (اي اذا صح افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هي حكمة الاشراق) فيما مضى، وعلى وجه التحديد في عام ١٨٣٥ حينما افترض پوزي هذا الافتراض، فمن ناحية لم يكن معروفًا في اوروبا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع ارسططالي سائد بما حفظ في تراجم لاتينية من العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الاوروبية عن حكمة الاشراق في عدة أسطر فارسية نشرها تولول عام ١٨٢٦، وفي فقرة صغيرة لحاجي خليفة استخرجها كيورتن[3].

ولكن بعد ازدياء معرفتنا بكتب ابن سينا ـ وبخاصة نصوصه الصوفية التي يظهر فيها تأثره الواضح بالأفلاطونية المحدثة ـ وآراء السهروردي المقتول زعيم حركة الاشراق، استطيع أن أقول إن حكمة ابن سينا المشرقية تختلف عن حكمة الاشراق السهروردية ومناط الاختلاف بينهما يمكن أن أبلوره في النقاط التالية:

---

(١) Ibid., P.01.

(٢) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٤٠١.

(٣) انظر بحث نللينو: محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧٣ـ٢٧٥.

١ ـ ان المنهج الذي اصطنعه ابن سينا في الحكمة المشرقية هو منهج خاص به، وضح فيه فلسفته الحقيقية بعيدًا عن قيود المشائية وسيطرة الروح الارسططالية على تفكيره. بينما المنهج الذي اصطنعه السهروردي في « حكمة الاشراق » هو ذوق إمام الحكمة افلاطون الذي يلقبه السهروردي بصاحب الأيد والنور.

٢ ـ يعتبر ابن سينا من الصوفية النظريين[١]، وكتابه « الحكمة المشرقية » كتاب فلسفي في المقام الأول، اما السهروردي فمن الصوفية العمليين[٢]، وكتابه « حكمة الاشراق » كتاب في التصوف الاشراقي.

٣ ـ المعرفة عند ابن سينا حسية وتجريبية في اساسها، كسيمولوجية اشراقية في قمتها. فللمعرفة عند ابن سينا طريقان هما:

أ ـ طريق الحس والاستقراء.

ب ـ طريق الفيض والاشراق

فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي، ومن هذه الصور نستخلص الكلي، فهو موجود في أفراده بالقوة ولا يمكن تحققه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة عليا، وهذه القوة هي العقل الفعال، فهو يمدنا بنور منه أو بضرب من الاشراق نستطيع به ان نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال[٣].

أما المعرفة عند السهروردي فهي عقلية نظرية في أساسها، ذوقية في قمتها. فالمعرفة عند السهروردي تحصل من طريقين هما:

---

(١) وهم الفلاسفة المتصوفون.

(٢) هم الذين جعلوا تحقيق الغاية منوطًا باتباع السلوك والالتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها « بالطريقة »، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك من جهة، والالتزام بحسب سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله (ﷺ) من جهة أخرى.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٧٧، القاهرة ١٩٣٣.

أ ـ طريق النظر الفلسفي والاستدلال العقلي، ففي رأي السهروردي أن السالكين لهذا الطريق إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الاسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي فهم المتكلمون.

وإذا كانوا يصطنعون النظر العقلي وحده فهم الحكماء المشاءون.

ب ـ طريق الذوق الروحي والوجد الصوفي، والسالكون لهذا الطريق إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الاسلام، والمتأولين لنصوصه وأحكامه، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملاءمة فهم الصوفية.

أما إذا لم يكونوا كذلك، اي إذا كانوا يصطنعون الذوق ويعرض في مذاهبهم ما ينافي نصوص الشرع وأحكامه فهم الحكماء والاشراقيون[١].

٤ ـ بينما ينحو ابن سينا نحوًا عقليًا في ادراكه للاشياء[٢]، ينحو السهروردي نحوًا ذوقيًا في ادراكه لها.

٥ ـ وابن سينا، وفقًا لمراتب الحكماء التي وضعها السهروردي، هو في مرتبة الحكيم البحاث عديم التأله، بينما السهروردي حكيم بحاث متوغل في التأله والبحث.

من جملة ما تقدم أستطيع أن أقول إن الحكمة المشرقية ليست هي حكمة الاشراق. وإنما هناك وشائج قربى بين كلمتي إشراق وحكمة مشرقية. فمدار الحديث هنا هو فلسفة لا تعتمد على النظر العقلي المجرد، وإنما فلسفة تفترض رؤيا داخلية، وتجربة صوفية، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات المجردة. وإن المعرفة المشرقية وإن كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية، فإنها عند ابن سينا نتاج النظر العقلي والتجربة الصوفية، وعند السهروردي جماع الحكمة بنوعيها البحثية والذوقية.

---

(١) د.محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص ١٧٦.

(٢) ذكرى ابن سينا (٢). لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص ١٩.

الباب الثاني

علاقة ابن سينا بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته

يتضمن هذا الباب الفصول الآتية:

الفصل الاول: نظرة عامة على المؤثرات الداخلية والخارجية على الفكر السينوي.

أولًا - العوامل الشيعية والاسماعيلية في حياة ابن سينا، وصلتها بالإتجاه الاشراقي السينوي.

ثانيًا - التعاليم الشيعية الشائعة في عصر ابن سينا وعلاقتها بالإتجاه الاشراقي عند ابن سينا.

الفصل الثاني: كتب ورسائل ابن سينا ذات الدلالات الاشراقية.

أولا - كتب ورسائل نفسانية.

ثانيًا - كتب ورسائل إلاهية.

تقديم

علاقة ابن سينا بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته

انتهينا في الباب السابق إلى ان الاشراق السينوي إنما هو ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي. وأن المعرفة المشرقية هي نتاج النظر العقلي والتجربة الصوفية. وحتى يتسنى لنا معرفة حقيقة الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا وهو موضوع دراستي التي سوف أقوم بمعالجتها إن شاء الله، وجدت من المستحسن أن أجعل الباب الأول بفصوله المختلفة بمثابة التمهيد المباشر لصلب الموضوع، وما ذلك إلا لكي نلم بكل أطراف الموضوع، والتي تفيدنا في معرفة العوامل المؤثرة في الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا.

وبناء على ذلك، سوف أحاول في هذا الباب أن أوضح علاقة ابن سينا بالشيعة، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

ولكي نقف على طبيعة العلاقة بين ابن سينا والشيعة، يجدر بنا أن نحدد معالم الطريق الذي سنسلك والوسائل التي ستعيننا على الخوض فيه، أقصد بهذه الوسائل الكتب والرسائل التي تناول ابن سينا فيها الموضوعات التي هي مدار حديث الشيعة، ونقارن بينهما حتى يتسنى لنا معرفة أثر هذه العلاقة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

وفي رأيي أن معالم الطريق لا تتضح إلا إذا بحثنا عن:

١ ـ العوامل الشيعية الإسماعيلية في حياة ابن سينا، وهل كان لها تأثير في نشأته؟

٢ ـ التعاليم الشيعية الشائعة في عصر ابن سينا، وهل كان لرسائل اخوان الصفاء تأثير عليه؟

أما الوسائل التي سوف أستعين بها في معرفة صلة ابن سينا بالشيعة، فهي كتبه ورسائله، وبخاصة كتبه ورسائله النفسانية والالهية، ومنها سنتبين رأيه في الإمامة والخلافة والنبوة، وذلك في محاولة منّي لتحري صدق الدعوى القائلة بوجود آثار شيعية وإمامية إثني عشرية في مؤلفاته.

وسأحاول أن أوضح أيضًا موقف ابن سينا من النصوص أي نصوص القرآن الكريم، لنرى هل أخذها على ظاهرها أم أوّلها على طريقة باطنية الإسماعيلية والشيعة، وسوف أعتمد في هذه النقطة على رسالة ابن سينا «في إثبات النبوات»، وهي ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

وبناء على ما تقدم، سوف أقسم البحث في هذا الباب إلى ما يلي:

الفصل الأول نظرة عامة على المؤثرات الداخلية والخارجية على الفكر السينوي. وذلك من خلال:

أولًا ـ العوامل الشيعية والإسماعيلية في حياة ابن سينا وهي تمثل المؤثرات الداخلية.

ثانيًا ـ التعاليم الشيعية الشائعة في عصر ابن سينا، وأعني بها تعاليم اخوان الصفاء وهي تمثل المؤثرات الخارجية.

الفصل الثاني: كتب ورسائل ابن سينا ذات الدلالات الاشراقية. وتتمثل في:

أولًا ـ كتب ورسائل نفسانية.

ثانيًا ـ كتب ورسائل الاهية.

تلك هي جملة المسائل التي سوف يدور حولها هذا الباب، آملة أن أوفق في تقديم صورة صادقة عن صلة ابن سينا بالشيعة وأثر هذه العلاقة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته. ولتحقيق هذا الهدف، سوف أعتمد على نصوص الشيخ الرئيس، فهي المرآة الصادقة لفكره، والمعبرة عن فحوى رأيه.

الفصل الأول

نظرة عامة على المؤثرات الداخلية والخارجية على الفكر السينوي

تمهيد:

يجدر بنا قبل ان نتعرض للنقطة الاولى وهي الخاصة بالعوامل الشيعية والإسماعيلية في حياة ابن سينا، أن نقدم نبذة سريعة نعرف فيها التشيع والشيعة وفرقها، وبأي فرقة منها تأثر بيت ابن سينا وما المقصود بالتشيع عنده؟

ففي رأيي أن إلمامة سريعة بكل تلك الموضوعات خير عون لنا على تفهم العوامل الشيعية والإسماعيلية في حياة ابن سينا، مع مراعاة أن الهدف من حديثي عن التشيع ليس لذاته أو إقحامه عنوة في البحث، وإنما هو أمر اقتضته طبيعة البحث ما دمنا نتحدث عن علاقة ابن سينا بالشيعة، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

١ - تعريف التشيع:

التشيع في أصل اللغة، هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الإخلاص. قال الله تعالى: ﴿فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه﴾[١]، وقال عز وجل: ﴿وإن من شيعته لابراهيم﴾[٢]. ومنه قولهم: «فلان تكلم كـذا

(١) سورة القصص، آية ١٥، نزلت هذه الآية في شأن موسى في مصر حين دخل المدينة فوجد فيها رجلين يقتتلان، واحدًا من شيعته والآخر مصريًا يعادي بني اسرائيل في مصر.

(٢) سورة الصافات، آية ٨٣، وتعني هذه الآية أن ابراهيم من شيعة نوح السائرين على طريقه في الدعوة إلى التوحيد.

وكذا، فتشيع فلان لكلامه اي صدق فيه واتبعه في معانيه»[1]. فالتشيع إذن يتضمن في معناه الإتباع والولاء من جماعة لفرد ما على وجه العموم.

والتشيع نوعان:

١ - منه ما هو عقيدة روحية، وهو يمثل المبدأ الأول لظهور التشيع، كما يقول د. الشيبي إذ تمثل في جماعة السابقين الأولين الذين نصبوا من أنفسهم حراسًا للاسلام، كان منهم أبو ذر الذي ذُكر في التعبير عن صفاء روحه أنه كان موحدًا قبل الاسلام[2]. وهذا النوع من التشيع نلمسه في حياة النبي (ﷺ) عندما هاجر المؤيدون والمناصرون له (ﷺ) من مكة إلى المدينة، فالمهاجرون مع الرسول (ﷺ) هم شيعته الذين هجروا الأوطان لنصرة النبي، وكذلك الأنصار من أهل المدينة، هم من نصروا الرسول وآزروه. ويصدق هذا القول على الصحابة فهم من صحبوه (ﷺ) وعلى التابعين فهم من تبعوه وأما الشيعة فهم من شايعوا عليًا. ومن أنصار هذا الرأي الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء[3].

وهؤلاء الذين شايعوا عليًا، كما نرى، كانت صلتهم بالتشيع سابقة على ظهوره السياسي الرسمي، بل لقد توفي سلمان وأبو ذر قبل تولي علي الخلافة[4].

فها هو عمار بن ياسر يقول بعد انتخاب عثمان: «يا معشر قريش أما إذا صرفتم هذا الأمر عن أهل نبيكم ههنا مرة، وههنا مرة، فما أنا بآمن من أن

---

(١) الشيخ المفيد ابن النعمان: اوائل المقالات، ص ٣٢، ط٢ إيران ١٣٧١هـ.

(٢) د. كامل مصطفى الشيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني الهجري، ص ٢٠ مكتبة النهضة ببغداد ١٩٦٦. وعن اوائل الشيعة انظر الجزء الأول من كتاب د. الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٨-٥٣.

(٣) مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص ٧٢، وانظر أيضًا د. الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٨.

(٤) د. الشيبي: المصدر السابق ص٢٠.

ينزعه الله فيضعه في غيركم كما نزعتموه من أهله ووضعتموه في غير أهله »[1].

٢ ـ ومن التشيع ما يمكن اعتباره حزبًا سياسيًا، وهذا ما حدث بعد قتل سيدنا عليّ. ويرى د. الشيبي أن التشيع السياسي، وإن كان قد ظهر في الفترة ما بين بداية الإسلام وبعد مقتل عليٍّ، الا أن دلالة الاصطلاح « شيعة » على الكتلة التي ندرسها من المسلمين وانصرافه إليهم دون غيرهم قد بدأ بحركة التوّابين التي ظهرت سنة ٦١ هـ وانتهت بالفشل سنة ٦٥ هـ، وكان قائد الحركة يلقب بشيخ « الشيعة »، دون أن تحدد الجهة التي تضاف إليها هذه الجماعة، فلم يقل شيعة عليٍّ ولا شيعة الحسين، وإنما استغل هذا اللفظ لوضوح مدلوله ورسوخه في الميدان السياسي[2].

٢ ـ من هم الشيعة، وما هو تعريفها، وما هي فرقها:

ورد في تاج العروس: أن كل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، وكل من هاون إنسانًا وتحزب له فهو شيعة له، وأصله من المشايعة، وهي المتابعة والمطاوعة، وقيل عينه « واو » من « شوَع قومه ».

وفي لسان العرب: الشيعة القوم الذين يجتمعون على الأمر، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة (إلى أن قال) والشيعة أتباع الرجل وأنصاره، وجمعها شيع وأشياع جمع الجمع، ويقال شايعه كما يقال والاه من الولي.

في الكشاف: (من شيعته) ممن شايعه على أصول الدين، وأن اختلفت شرائعهما أو شايعه على التصلب في دين الله ومصابرة المكذبين، ويجوز أن يكون بين شريعتيهما اتفاق في أكثر الأشياء.

وقال الأزهري: يعني الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضًا وليس كلهم متفقين،

---

(١) المسعودي: مروج الذهب، ج١، ص ٤٣٩-٤٤٠، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعارف، بيروت ١٤٠٣ هـ-١٩٨٢ م.

(٢) د. الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص١٨.

والشيعة قوم يهوون هوى عترة النبي (ﷺ) ويوالونهم[1].

وكلمة « الشيعة » تعني في المعنى اللغوي العام: الأحباب والأنصار والأتباع، وما في معنى ذلك مما يفيد الالتفاف حول فكره أو أحد من الناس، كما هو الحال في كلمة حزب الآن. وفي عُرف الفقهاء من المتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع عليّ وبنيه[2].

والشيعة في رأي الشهرستاني « هم الذين شايعوا عليًا عليه السلام على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووحيًا إما جليًا وإما خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده »[3].

يتبين لنا مما سبق، أن منشأ الشيعة كان لغرض سياسي، فقد نشأ حزب أنصار علي وهم « الشيعة » بعد أن غلب معاوية ـ والي الشام ـ عليًا وولديه الحسن والحسين. وظل هذا الحزب يدافع عن كيانه، ويتخذ صورًا شتى مع التاريخ تخضعه القوة تارة، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في امبراطورية الفرس الشيعية وانفصل عن الاسلام السني انفصالًا نهائيًا[4]. أما التشيع الفكري فقد ظهر عندما تأثر التشيع في غاياته ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية[5].

---

(١) السيد محسن الأمين الحسين العاملي: أعيان الشيعة، ج١ ص ١٦، ط٣، مطبعة الإنصاف بيروت ١٣٧٠ هـ.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٨.

(٣) انظر الملل والنحل، ج١ ص ١٤٦، تحقيق وتعليق محمد بن فتح الله بدران، ص ٢٧٧ـ٢٧٨، مطبعة الأزهر ط١ (بدون تاريخ).

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص ٦، مكتبة النهضة المصرية ط٥، (بدون تاريخ).

(٥) راجع ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل عن الاسماعيلية، وانظر آدم متز: « الحضارة الاسلامية » ج١ ص ٧٧، ٩٤ـ٩٧ القاهرة ١٩٧٧؛ دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص ٦.

أما فرق الشيعة، فهي وفقًا لما ذكره الشهرستاني[١] خمس فرق:

١ ـ الكيسانية:[٢] أصحاب كيسان مولى عليّ كرم الله وجهه، وقيل تلميذ للسيد «محمد بن الحنفية» رضي الله عنه، ويعتقدون فيه اعتقادًا فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها. واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأول والباطن، وعلم الآفاق والأنفس؛ ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل[٣].

٢ ـ الإمامية:[٤] وهم القائلون بإمامة عليّ رضي الله عنه بعد النبي ﷺ نصًا ظاهرًا أو تعيينًا صادقًا من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين وهي عدة فرق[٥].

٣ ـ الإسماعيلية:[٦] تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وهي الشعبة

---

(١) انظر الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ص ٢٧٩؛ د. ابراهيم مدكور: في فلسفة الاسلامية، ج٢ ص ٦٠-٦٦.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٩.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ص ٢٨٠-٢٨٢، وعن فرق الكيسانية الأربع وهي: المختارية والهاشمية والبيانية والرزامية. انظر المرجع السابق، ص ٢٨٣-٣٠١.

(٤) محمد رضا المظفر: عقائد الامامية، ص ٤٩-٦٢، القاهرة ١٣٨١ هـ؛ ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٨.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ص ٣٢٤-٣٦٢؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٦٤-٦٥. القاهرة ١٣٢٨ هـ-١٩١٠ م؛ الكشاف الفريد: لخالد محمد علي الحاج ج١ ص ١٠٨-١١٣، حققه وراجعه عبد الله إبراهيم الأنصاري من مطبوعات دار احياء التراث الاسلامي بدولة قطر ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م. وعن أصناف الامامية انظر الملل والنحل: تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ص ٣٣٢-٣٦٢.

(٦) شيعة من غلاة الشيعة، استخرجت مبادئها من تعاليم ميمون بن ديصان وولده عبد الله، ومن تعاليم القرامطة ودار الحكمة الفاطمية. ولمزيد من التفاصيل عن هذه الفرقة انظر د. ابو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٨٨-٩٢؛ الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص ١٦٧-١٦٨؛ الكشاف الفريد لخالد محمد علي الحاج ج١ ص ١٤٨-١٥٤.

الثامنة من الامامية، وعدت تارة الغلاة وتارة من المعتدلين، وقد اختلف في تسميتهم: فبالعراق يسمون القرامطة[1] والباطنية[2] والمزدكية، وبخراسان يسمون التعليمية والملحدة[3]، إلا انهم (اي الإسماعيلية) كانوا يسمون أنفسهم إسماعيلية ليتميزوا بذلك عن سائر فرق الشيعة[4].

أما عن مؤلفات الإسماعيلية المثلة لما يسمى بـ« النظام السري »، فقد عرفنا، كما يقول كوربان بعضاً منها منذ سنوات قليلة فقط، وكانت منذ زمن طويل محفوظة في مكان سري في المكتبات ولكن يجب أن نذكر على الأقل

---

(١) قيل لقبوا بهذا الاسم نسبة إلى رجل من دعاتهم يقال له محمد بن قرمط، وقيل لأن أول من استزلهم وملك المحبة هو محمد بن الوراق المقرمط وكان كوفيًا. وقيل أيضًا إن قرمطًا كان غلامًا لإسماعيل بن جعفر فنسبوا إليه لأنه أحدث لهم مقالاتهم: انظر الكشاف الفريد، ص ١٥٦.

(٢) سموا بالباطنية لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث مواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشرة وأنها بصورتها توهم الجهال صورًا جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية. ومرادهم أن ينزعوا من العقائد موجب الظواهر ليقدروا بالتحكم بدعوى الباطل على إبطال الشرائع. قالوا وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ وهم وإن زعموا أن الله حق وأن محمد رسول الله الا أن محصول قولهم: تعطيل الصانع، وإبطال النبوة والعبادات، وإنكار البعث. ولهم ثمانية أسماء هي: ١ ـ الباطنية ـ ٢ ـ الاسماعيلية ـ ٣ ـ السببية ـ ٤ ـ البابكية ـ ٥ ـ المحمرة ـ ٦ ـ القرامطة ـ ٧ ـ الخرمية ـ ٨ ـ التعليمية. انظر ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ويعرّف لويس ماسينيون الباطنية فيقول: هم قوم لهم مذهب عام في السياسة والدين وفروع الكلام والفلسفة دامسوا من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري، وكانوا يريدون أن يؤسسوا مبادئ الاتحاد بين العناصر المختلفة ولم يدروا صعوبة ذلك. انظر محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير د. مدكور، تحقيق د. زينب الخضيري، ص ١٤، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة (من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ إلى ٢٤ ابريل ١٩١٣)؛ ابن الجوزي: تلبيس ابليس ص ٨٠٢ مقدمة ابن خلدون ص ١٤١؛ د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج٢ ص ٦٤-٦٦.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص ١٩٢-١٩٣، تحقيق سيد كيلاني، القاهرة ١٩٦١م؛ د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص ٢٧-٢٩ (تحت عنوان: الباطنية)، ط٢ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨١.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٩٢ ـ تحقيق سيد كيلاني.

الأسماء الكبيرة كأبي يعقوب السجستاني، وأبي حـاتم الرازي (تـوفي ٩٣٣) الذي كان له خلافات مشهورة مع خصم فاصل هو الطبيب ابو بكر الرازي[١].

٤ ـ **الزيديه**: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم؛ ساقوا الإمـامـة في أولاد فـاطمـة رضي الله عنهـا، ولم يجوزوا ثبـوتها في غيرهم. ففي رأيهم أن كل فاطمي هو من تجوز إمامته وتجب طاعته. والزيدية هم أكثر فرق الشيعة اعتدالًا وأقربهم إلى أهل السنة[٢].

٥ ـ **الغالية**: هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليفة وحكموا لهم بأحكام إلاهية فقـدمـوا الأئمة إلى حد القول بنبوة عليّ أو تأليهه كما صنع السبئية، وغالوا في الطعن على مخالفيهـم إلى رميهـم بـالكفـر. وتنحصر بدعهم في أربعة: التشبيه، والبداء، والرجعة والتناسخ[٣].

ومن الثابت تاريخيًا أن بيت ابن سينا كان ينتسب إلى فرقة الإسماعيلية، فقد ورد ذلك على لسان ابن سينا في سيرته التي حدث بها تلميذه أبا عبيد الجوزجاني، وفي كتب الطبقات والتواريخ والتراجم ومنها «عيون الأنباء في طبقات الأطبـاء»[٤] لابـن أبي أصيبعـة، و«تـاريـخ حكماء الاسلام» للبيهقـي

---

(١) Corbin: Avicenne et le Shi'isme, P. 121, dans Encyclopaedia universalis, corpus 3, France 1984.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٥، القاهرة ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م؛ د. ابو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص٩٣ ـ ٩٧، دار الرائد العربي ١٩٦٦؛ الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ص٣٠٢ ـ ٣٢١؛ الامام أبي الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ص٦٥ ـ ٦٦؛ د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج٢، ص٦١ ـ ٦٢؛ الكشاف الفريد، ص١٠٤.

والزيدية ست فرق هي: الجارودية ـ السليمانية ـ البترية ـ النعيمة ـ اليعقوبية، والفرقة السادسة من الزيدية يتبرءون من أبي بكر وعمر ولا ينكرون رجعة الأموات قبل يوم القيامة. انظر مقالات الاسلاميين، ص٦٦ ـ ٦٩.

(٣) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج٢ ص٦١؛ الكشاف الفريد، ص١٠٤.

(٤) من أوفى المصادر التي يستقي منها تاريخ الفلاسفة، وقد ورد في هذا المصدر ترجمة عن ابن سينا مقسمة أربعة أقسام: القسم الأول: ما أملاه ابن سينا على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني =

و«أخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي، ونزهة الأرواح لشمس الدين الشهرزوري[1]. يقول ابن سينا: «...وكان ابي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني إليه»[2].

سأكتفي هنا مؤقتًا بهذا النص الذي حدث به ابن سينا تلميذه الجوزجاني، ففيه ما يوضح أن بيت ابن سينا وخاصة أباه كان يعد من الإسماعيلية، على أن أعود وأفصل القول فيه (اي في النص) عند حديثي عن العوامل الشيعية والإسماعيلية في حياة ابن سينا لنتبين موقفه من هذا الاتجاه الفكري.

يبقى لنا نقطة أخيرة في هذا التمهيد وهي أن نعرف:

٣ ـ ما المقصود بالتشيع عند ابن سينا؟

كما سبق ذكرنا أن من التشيع ما يمكن اعتباره عقيدة روحية[3]، ومنه

= مسجلًا سيرته وتبدأ بقوله: «كان أبي رجلًا من أهل بلخ... وينتهي بالبيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عدمت المشتري

والقسم الثاني: ما حكاه الجوزجاني عن الشيخ الرئيس منذ أن صحبه الى وفاته عام ٤٢٨ هـ ويبدأ بقوله: «فهذا ما حكاه لي الشيخ منذ لفظه... الى لقاه الله صالح أعماله بمنه وكرمه». والقسم الثالث: ثبت بأسماء مؤلفات ابن سينا، أما القسم الرابع: ففيه بعض قصائد نظمها الشيخ الرئيس في الحكمة والزهد والنفس. انظر ج٢ ص٢، المطبعة الوهبية.

(١) يروي الشهرزوري في «نزهة الأرواح» ترجمة ابن سينا لا بلسان الشيخ الرئيس كما أملاها على تلميذه الجوزجاني بل نقلها الى صيغة الغائب، كما تصرف في الترجمة ولم ينقلها من لسان المتكلم الى لسان الغائب فقط؛ بل أضاف بعض المعلومات كذكره اسم والدة ابن سينا، وانها كانت سيارة. فجاء ابن خلكان في «وفيات الأعيان» وضبط الكلمة بالتاء، فأصبحت «ستارة».

(٢) انظر يحيى بن أحمد الكاشي «نكت في أحوال الشيخ الرئيس»، ص١٠؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج٢، ص٢، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ ـ ١٨٨٢ م؛ د. جعفر آل ياسين: «فيلسوف عالم»، الملاحق، ص٢٩٥.

(٣) وهذا هو رأي محمد الحسين كاشف الغطاء.

ما يمكن اعتباره حزبًا سياسيًا[١]. وهنا قد يعرض لنا سؤال وهو: ما مفهوم التشيع عند ابن سينا؟ وأقول ردًا على هذا التساؤل: إن التشيع[٢] عند ابن سينا لم يكن له معنى ديني، ولا مفهوم سياسي، وإنما كان له (التشيع) بُعْدٌ عقلي فالتشيع عند ابن سينا كان مذهبًا عقليًا تمتزج فيه الفلسفة اليونانية ممثلة في بعض آراء افلاطون ومؤلفات ارسطو وشروحها اليونانية من ناحية، ومؤلفات الفارابي ورسائل اخوان الصفاء من ناحية أخرى. فقد احتلت الفلسفة اليونانية مكانة مرموقة عند ابن سينا فهي متلقاة من أرباب الملة الالهية، وهي عند الفارابي سبيل الهدى والرشاد، وعند السجستاني «أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام» مولدة الديانة، يقول ابو حيان التوحيدي مبينًا قداسة الفكر اليوناني لدى الفلاسفة: «فالانبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة وخلاصها في الآجلة، والقول إن اشتبه، والاشارة وإن غمضت فالمراد بيِّن، والمطلوب متيقن، وهل الحكمة الا مولدة الديانة؟ وهل الديانة الا متممة الحكمة»[٣].

وإنطلاقًا من هذا المفهوم للتشيع السينوي، سأحاول أن أتلمس خيوطه من آراء ابن سينا التي يتفق فيها مع آراء فلاسفة اليونان. فواجب الوجود عند ابن سينا لا جنس له ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه الا بصريح العرفان العقلي[٤]، وهو واحد بحسب تعين ذاته، ولا يقال على كثرة أصلًا، وهو لا ينقسم في المعنى ولا في الكم[٥]. فواجب الوجود بذاته هو واجب

---

(١) وهذا هو رأي د. طه حسين.

(٢) أقصد بالتشييع عند ابن سينا ولاءه واتباعه لفكر فرد أو جماعة كجماعة اخوان الصفاء.

(٣) ابو حيان التوحيدي: المقابسات، ص٢٩٠، طبعة الرحماني ١٩٢٩.

(٤) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي (الالهيات) ط ٤، ف ٢٧، ص ٤٨١، ت. د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (بدون تاريخ)؛ ابن سينا: النجاة، ص ٣٧٤ ط الكردي.

(٥) المصدر السابق، ط ٤، ف ٢٠، ٢١، ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

الوجود من جميع جهاته[1].

ورأي ابن سينا هذا في واجب الوجود - والذي استقيته من خلال نصوصه في الاشارات والتنبيهات والنجاة - يتفق مع تصور الفلسفة اليونانية لذات الاله. فواجب الوجود عند فلاسفة اليونان مجرد تصوير عقلي فقط، وتصور ابن سينا له على النحو السابق يجعله أيضًا ذاتًا مجردة من كل صفة تجعل له حقيقة ووجودًا خارجًا، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصبح الاشارة إليها انها هناك[2].

هذا التصور السينوي لواجب الوجود يختلف تمامًا عن الحقائق الدينية الثابتة في القرآن الكريم التي يكون فيها وجود الله حقيقة ثابتة في نفوس المؤمنين. فالله هو الحي القيوم مالك الملك، الخالق، الرازق، السميع، البصير، المحيي، المميت... وهذه الصفات تجعل لذات الله وجودًا خارجًا عن التصور الذهني المجرد، ومن خلال احساس المؤمن بهذا الوجود يطيع الله ويجتنب ما نهاه عنه ويخشاه في السر والعلن.

أما عن الجانب الثاني المؤثر في تكوين ابن سينا الفكري، فيتمثل - كما سبق وأن أشرت - في مؤلفات الفارابي ورسائل اخوان الصفاء.

فابن سينا يعترف بفضل الفارابي الذي سهل عليه الوقوف على أغراض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، فهو يقر له بالسبق والاولوية، ويدين له بالخضوع والاستاذية[3]. وها هو جانب «من أقوالها في واجب الوجود

---

(١) ابن سينا: عيون الحكمة، ذكرى ابن سينا (٥)، تقديم د. عبد الرحمن بدوي، ص٥٨، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٤.

(٢) ابن سينا: رسالة اضحوية في أمر المعاد، ص٤٤، طبعة دار الفكر العربي ١٩٤٩.

(٣) القفطي: أخبار الحكماء، ص٤١٦؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج٢ ص٤؛ د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج١ ص٤٥.

يتضح فيه مدى تطابق أقوالها من حيث الجوهر وإن اختلفت الصيغ والعبارات. يقول الفارابي: « واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ندّ له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع ولا عوارض له، ولا ليس له[1] ». ويقول ابن سينا: « فالأول لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح الفرقان العقلي »[2].

ولفرط تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه، بذل كل جهد في تفهمها وأفاض في شرحها وتوضيحها، بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها[3]. يذكر حاجي خليفة (توفي ١٦٥٧ م) - وهو أحد مشاهير المؤرخين المتأخرين - أن كتاب ابن سينا الرئيس في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء »، قد وضع على غرار كتاب مشابه للفارابي لم يصلنا دعاه « التعليم الثاني »، وهو كما يقول د. عثمان أمين أشبه بموسوعة للعلوم التي أوردها الفارابي[4]. لذا فقد أطلق على ابن سينا بأنه شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الاسلامية[5]. وقال ابن خلكان « ولم يكن فيهم (اي فلاسفة الاسلام) من بلغ رتبته (اي الفارابي) في فنونه. والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه »[6]. وقال بعض المستشرقين: « وليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي »[7].

على أن دين ابن سينا للفارابي، فيما يرى د. ماجد فخري، لا يقتصر على هذه الدلالات الخارجية. بل أن جل موضوعاته الرئيسية في ما بعد الطبيعة،

---

(١) الفارابي: نصوص الحكم، ص١٣٢، طبعة الخانجي ١٩٠٧ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي).
(٢) ابن سينا: الاشارات ط٤ ف٢٧ ص٤٨١.
(٣) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج١ ص٤٥.
(٤) الفارابي: إحصاء العلوم، ص٢٠، حققه وقدم له وعلق عليه، د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ١٩٦٨.
(٥) د. ابراهيم مدكور: المرجع السابق، ج١ ص٤٥.
(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١ ص١٠١، طبع بولاق (بدون تاريخ).
(٧) O'leary; Arabic thought, etc. London 1939, P. 55.

وفي حقل الكونيات، واردة ضمنًا في مؤلفات الفارابي، وقلما تجاوز مجهوده الخاص اتقان التصنيف والتنسيق، مثال ذلك أن ما أورده في تقسيم العلوم لا يزيد شيئًا عما وضعه الفارابي في « إحصاء العلوم »[١].

وإذا كان ابن سينا قد أخذ على حسب عادته أفكار الفارابي في مباحث المعرفة والوجود وفصل القول فيها وعرضها عرضًا مسهبًا مرتبًا، فإنه قدم في مجال التصوف بحوثًا غاية في الدقة. كشفت لنا عن الوجه الصوفي الاشراقي عنده، وخير دليل على ذلك الانماط الثلاثة الأخيرة من « الاشارات والتنبيهات » والتي تحدث فيها عن البهجة والسعادة »، و« مقامات العارفين »، و« أسرار الآيات ». وشرح نظرية الاتصال، ووصف المراحل التي تقود المرء إلى السعادة، وتكلم عن الزهد والعبادة، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقة. فالسعادة عند الفارابي وابن سينا ليست الا مجرد اتصال بين العبد وربه يحظى فيه الإنسان بضرب من الاشراق. وهذا الاشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة بل بواسطة العقل الفعال، (Aql faal. Intellect agent) فابن سينا فيما يرى د. مدكور، وفيّ لأستاذه في نظرياته الصوفية كما هو وفيٌّ له في كل مذهبه الفلسفي، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج، ونقده لها نقدًا فيه دقة وتعمق[٢]. يقول ابن سينا مشيرًا إلى الاشراقات التي تحدث للعارف بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة: « ثم إنه اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما عنت له خلساتٍ من نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتًا، وكل وقت يكتنفه وَجْدان، وَجْدٌ إليه وَوَجْدٌ عليه. ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي، إذا أمعن في الارتياض »[٣].

أما عن رسائل اخوان الصفا، فسوف أرجئ الحديث عنها، وأتناولها بشيء

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص١٨٣؛ الفارابي « إحصاء العلوم »، ص٢٠.

(٢) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج١ ص٤٨.

(٣) ابن سينا: الاشارات، ط٩ ف٩ ص٨٢٨.

من التفصيل عند الحديث عن التعاليم الشيعية الشائعة في عصر ابن سينا.

وبتحديدنا لمفهوم التشيع عند ابن سينا نستطيع ان نواصل البحث عن العوامل الشيعية والإسماعيلية في حياة الشيخ الرئيس.

أولاً - العوامل الشيعية والاسماعيلية في حياة ابن سينا وصلتها بالاتجاه الاشراقي السينوي

في رأيي أن أفضل السبل لوقوفنا على العوامل الشيعية الإسماعيلية التي آتت أكلها في حياة الشيخ الرئيس هو الرجوع الى أمهات المراجع[1] التي تعرضت

---

(١) أهم المصادر العربية والأجنبية التي تعرضت لحياة ابن سينا وعصره: ابن أبي أصيبعة: «عيون الانباء في طبقات الأطباء»، تحقيق د. نزار رضا، بيروت ١٩٦٥؛ أبو عبيد الجوزجاني: «ترجمة ابن سينا»؛ يحي بن أحمد الكاشي: «نكت في أحوال الشيخ الرئيس»، تحقيق د. الأهواني، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٢؛ ابن الأثير «الكامل في التاريخ» ج٢، ج٩، بيروت ١٩٦٧؛ القفطي: «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» نشرة ليبرت، ليبزك ١٩٠٣؛ البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» (تاريخ حكماء الاسلام) تحقيق محمد كرد علي، دمشق ١٩٧٦؛ الشهرزوري: «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»؛ ابن خلكان: «وفيات الأعيان» ج١؛ ابن العبري: «تاريخ مختصر الدول»؛ عبد القادر البغدادي: «خزانة الأدب» مجلد ٤؛ أبو الفدا: «المختصر في أخبار البشر» ج٢؛ ابن العماد: «شذرات الذهب» مجلد ٣؛ الشهرستاني: «الملل والنحل» ج٣، القاهرة ١٩٤٩؛ و«نهاية الإقدام في علم الكلام» تحقيق الفرد جيوم، (بدون تاريخ). ومادة ابن سينا لدى بور، تعليق د. محمد ثابت الفندي، دائرة المعارف للبستاني مجلد ٣. مينورسكي: «حياة ابن سينا»، بدائرة المعارف للبستاني مجلد ٣ ص٢١٩. فريد الدين العطار: تاريخ الأولياء؛ محمد محيط الطباطبائي: «ميلاد ابن سينا»؛ الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد، القاهرة ١٩٥٢.

ومن المراجع الأجنبية نذكر:

- Corbin (H.): Avicenna and the Visionary Recital, London 1960.
- Corbin (H.): Avicenne dans Encyclopaedia universalis corpus 3, 1984.
- Afnan (S. M.): Avicenna, his life and works, London 1958.
- Carra de Vaux: Avicenna - Arberry (A. J.): Avicenna, his life and his times Encyclopaedia Britannica Vol II Avicenna by R. R. Walzer - Goichon: La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris librairie d'Amérique et d'Orient 1944.

لحياته بوجه عام، واستقراء كتب التواريخ بوجه خاص لنرى ماذا تحدثنا به عن سيرة ابن سينا[1]، ففيها سيرته الذاتية كما رواها هو بنفسه، وسيرته كما نقلها عنه وأكملها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني.

وبالرجوع الى كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعه[2] وجدت النص التالي لابن سينا يقول فيه: «كان والدي رجلًا من أهل بلخ، وانتقل منها الى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف. وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميثن وهي من أمهات القرى بتلك الناحية، وبقربها قرية يقال لها أفشنة، فتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدت أنا فيها. ثم ولد أخي. ثم انتقلنا الى بخارى وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الأدب، وكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى [كان] يقضي مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الاسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي؛ وابتدأوا يدعونني إليه، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. ثم كان يوجهني الى رجل يبيع البقل، قيّم بحساب الهند فكنت أتعلم منه»[3].

وبنظرة موضوعية الى النص السابق يتبين لنا ما يلي:

١) ان ابن سينا لم يكن له سوى أخ واحد، وكان أصغر من الشيخ الرئيس. وليس أكبر منه كما هو واضح في بعض الدراسات ونفهم من هذه

---

(١) لتحقيق هذه اللفظة والمسميات والصفات التي أطلقت على ابن سينا يمكن الرجوع الى د. الأهواني: ابن سينا ص١٩؛ مينورسكي: حياة ابن سينا بدائرة المعارف للبستاني مجلد ٣، ص١٩.

(٢) انظر ج٢، ص٢ وما بعدها.

(٣) يحيى بن أحمد الكاشي: نكت في أحوال الشيخ الرئيس، ص٩ - ١٠.

العبارة: «وكان والده، وأخوه الأكبر، وداعي الشيعة يتذاكرون أمر النفس والعقل على الوجه الذي يعرفونه»[1]. ودليلنا على ذلك قول ابن سينا: «وولدت أنا (أي ابن سينا) فيها (أي في قرية أفشنة) ثم ولد أخي»[2].

٢) أول ما حفظ ابن سينا هو القرآن الكريم، كما قرأ كثيرًا من الأدب حتى إذا أكمل العشر من العمر كان قد أتم حفظ القرآن، واطلع على كثير من كتب الأدب، حتى كان يقضي منه العجب، وهذا دليل على نبوغه منذ الصغر، وعلى نشأته في أسرة متدينة.

٣) ان أباه يعد من الاسماعيلية، وفي رأيي أن اختيار ابن سينا للفظة «يعد» من الاسماعيلية ليست دليلًا كافيًا على اتجاه والده الفكري والمذهبي بل إن هذه اللفظة توحي بأن الأب لم يكن شديد التمسك بهذه الفرقة من الشيعة، أو لم يكن اسماعيليًا عميق الجذور في اسماعيليته على حد قول د. جعفر آل ياسين[3] بل هو محسوب عليهم، ولو لم يكن الأمر كما نقول لاستعمل ابن سينا لفظة أخرى أكثر دقة كأن يقول مثلًا «كان أبي من الاسماعيلية» أو «كان أبي اسماعيليًا».

٤) قول ابن سينا: «وقد سمع (أي وقد سمع أبوه) منهم (أي من الاسماعيلية) ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي».

بتحليل دقيق لهذا النص يمكن أن نصل الى حكم على اتجاه الاسرة كلها:

أ ـ ان الأب والأخ الأصغر كانا أشبه بطلاب العلم، لأنهما كانا يسمعان

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص٢١، دار المعارف بمصر ١٩٥٨.

(٢) انظر المصادر الأربعة السابقة الاشارة اليها، وانظر أيضًا يحيى بن أحمد الكاشي: نكت في أحوال الشيخ الرئيس، ص٩.

(٣) انظر كتابه «فيلسوف عالم»، ص٥٨.

ما يلقى عليهما من دروس وأحاديث تتعلق بالنفس والعقل، وهذه الأحاديث لا تنهض دليلًا على اسماعيليتها، خاصة أن الأب مستمع وليس معلمًا؛ وهذه الأحاديث يمكن أن تجري بين رجال الدين والصوفية والفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، بل هي (أي هذه الأحاديث) ملك الفلاسفة في الاسلام وينبوع أعمالهم منذ مدرسة الاعتزال، فالكندي، والرازي، وإخوان الصفاء وغيرهم من كوكبة الفكر[1].

ب ـ قول ابن سينا «وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم» دليل على أنه لم يكن يولي أحاديثهما عن النفس والعقل كبير اهتمام، وهو الابن الأكبر المدرك لما يقال. وقد أشار ابن سينا بنفسه، كما يقول كوربان، في سيرته الذاتية الى جهود أبيه وأهله لجذب موافقته على الانضمام الى فرقة الاسماعيلية، ومع أن ابن سينا استطاع أن يستخلص بعض صور المماثلة في البنية بين العالم السينوي والنظام الكوني الاسماعيلي، فإنه لم يقرر الانضمام الى الفرقة[2].

جـ ـ اعتراف صريح من ابن سينا بأن ما سمعه لم يكن ليروقه أو يستميله لسماع المزيد من هذه الأحاديث، وهذا واضح من قوله: «وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي».

٥) من هذه المقدمات يمكننا أن نقول إن دعوى اسماعيلية ابن سينا لا تخلو من تعسف؛ صحيح انه نشأ في بيت كان مركزًا من مراكز الدعوة الاسماعيلية التي اصطبغت بالتعاليم الفلسفية ـ وهذا من شأنه أن يترك أثرًا في نفسه، وقد ظهر ذلك في رأيه في الامامة والنبوة ـ إلا أنه كان شديد الاعتداد بنفسه، حر التفكير، ودليل على ذلك إنه وهو الابن الأكبر، لم يندفع كأخيه الأصغر الى سماع ما يلقى في بيته من دروس، فكان منذ صغره ينتقي ما يرضي نفسه، وما يجد منها القبول. فيحدثنا النص التاريخي أن أول

---

(١) د. جعفر آل ياسين: المصدر السابق، ص٥٦.

(٢) Corbin (H.): Avicenne (Ibn Sina), sous le titre «Avicenne et le Shi'isme», P. 122; dans Encyclopaedia universalis, corpus 3, éditeur à Paris, France S. A. 1984.

ما تعلم ابـن سينا هو القرآن الكريم. - وقد أتم حفظه وهو بعد في العاشرة من العمر - والأدب ثم توالى تعليمه، فتعلم الحساب على يد رجل يبيع البقل، ثم اشتغل بالفقه، وتردد الى اسماعيل الزاهد - وهو من أهل السنة[1] - ثم بدأ يتعلم الفلسفة، وأول عهده بها كان على يد أبي عبدالله الناقلي[2]، فتعلم أولًا المنطق، وبدأ بقراءة كتاب ايساغوجي ثم قرأ على النـاتلي خمسة أشكال أو ستـة من كتاب اقليدس، ثم تولى بنفسه حلّ بقية الكتـاب بـأجمعـه. وبعـد مفـارقـة الناتلي لابن سينا اشتغل الشيخ الرئيس بتحصيل الكتب من النصوص والشروح من الطبيعيات والالهيات.

- وأخيرًا رغب في علم الطب، وقرأ الكتب المصنفة فيه، وبرز فيه في أقل مدة، وفي نفس الوقت كان مشغولًا بالفقه ويناظر فيه. وكان عمره آنذاك ستة عشر عامًا.

- ثم عكف على العلم والقراءة سنة ونصفًا، أي عندما بلغ السابعة عشرة والنصف من عمره، كان قد أعاد قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة.

- وما أن بلغ الثامنة عشرة كان قد فرغ من قراءة كتب العربية والشعر والفقه، وطالع كتب الاوائل، ورأى من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس، وكان ذلك في مكتبة سلطان بخارى نوح بن منصور، الذي تحير الأطباء في مرضه فتولى ابن سينا معالجته مع الأطباء.

ولكن قد نجد من يقول: إن في فلسفة ابن سينا مبادئ أفلوطينية قد تتفق مع اتجاه الاسماعيلية[3]، إلا أن هذا القول مردود عليه بأن تصريح ابن سينا بعدم قبول مذهب الاسماعيلية في النفس والعقل[4] دليل كافٍ على ابعاد

(١) د. الأهواني: ابن سينا، ص٢١، دار المعارف بمصر ١٩٥٨.

(٢) نسبة الى ناقله، وهي مدينة بطبرستان، انظر البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، فيه ترجمة لحياة الناتلي ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) Walzer: Avicenna, in Encyclopaedia Britannica, Vol 11, P.915.

(٤) انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص٢.

دعوى اسماعيليته الفكرية كما أن هناك دليلًا آخر ساقه د. جعفر آل ياسين[1] وهو موقف ابن سينا من بناء العالم، حيث تبنى - كسلفه الفارابي - نظرية الفيض أو الصدور، وشاد عليها معالم فلسفته الجديدة واعتبرها قاعدة رئيسية لها، وساعدت ركائزها تلك على ظهور بعض آرائه في علم الطبيعـة المتأثرة بأفكار المدرسة الاسكندرانية والاسماعيلية وإن كان لها أيضًا موقف في قضية تكوُّن العالم بعملية ابداعية خاصة إلا أنه يختلف اختلافًا منهجيًا عن رأي ابن سينا. كما يختلف موقف الاسماعيلية فيما يتعلق بالوجود - إذ سلب عنه أية صفة - عن موقف الشيخ الرئيس، وهذا واضح في فلسفته الوجودية المثبوتة في كتبه ورسائله الفلسفية كالإشارات والتنبيهات، والشفاء والنجاة، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

ثانيًا - التعاليم الشيعية الشائعة في عصر ابن سينا وعلاقتها بالاتجاه الاشراقي عند ابن سينا

لعلّ أهم سمة تميز بها العصر الذي عاش خلاله ابن سينا هي الانقسام السياسي والفكري. فعلى الصعيد السياسي كان الأمراء السامانيون يقاتلون العلويين في طبرستان وما جاورها، كما كان يقاتلهم أبناء طاهر وأبناء بويه في بعض المواقف السياسية. ولكنهم ومَنْ عاصرهم من أمراء فارس كانوا يعلمون أن رعاياهم يدينون بالولاء للعلويين، ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان، ولا سيما وراء النهر وخراسان، ولا تمنعهم كراهية الغلاة من الباطنية من أن يصمدوا على ذلك الولاء[2].

أما خليفة بغداد فلم يكن له حول ولا قوة أمام تسلط البويهيين الذين تظاهروا بالدعوة العلوية وإن كانوا في حقيقة الأمر غير مخلصين لها.

---

(١) فيلسوف عالم، ص٥٧.

(٢) د. جعفر آل ياسين: المصدر السابق، ص١٦؛ وانظر أيضًا عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (سلسلة أقرأ) ص٦ - ٧، القاهرة ١٩٤٦.

وإزاء هذا الضعف الذي استشرى في جسم الامبراطورية الاسلامية لجأ خلفاء بني العباس في حماية امبراطوريتهم الى الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران وممن اصطبغ بصبغتهم، ثم استعانوا بالترك من بعدهم. فقوي سلطان الجنود الترك، وأصبحوا حجابًا في قصور الخلفاء، وصار لهم نفوذ الى جانب سلطان الخلفاء، هذا من جانب، ومن جانب آخر ازدادت ثورات العامة في المدن، والفلاحين في الريف، ودسائس الشيعة الاسماعيلية في كل مكان. ثم نزوع الولايات النائية الى الاستقلال[1]. فرأينا في الغرب بني الأغلب في شمال أفريقيا، وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون، وفي مصر كان الطولونيون والفاطميون أما في الشام والجزيرة فكان بنو حمدان.

وعصر كهذا مليء بالتوتر والاضطراب، لا بد أن يكون نصيبه من الانقسام والتمزق أكبر من عصور أخرى تميزت بالاستقرار والقوة.

وطبيعي أن عصرًا هذا حاله، ينحرف الفكر فيه عبر محوره الأصيل ويتمسك بمفاهيم نظرية مجردة ومثالية بعيدة عن الواقع المعاش، وأن تظهر آثار هذا الانحراف في شتى ميادين الحياة وبخاصة في الفلسفة لأننا كما نعلم أن الهدوء والاتزان هو من أخص مستلزمات أي بناء فلسفي بمعنى أن أي بناء فلسفي لا يستقيم في جو يتسم بالقلق والاضطراب.

وبالرغم من هذا الانقسام الذي مُني به هذا العصر، فقد كان من أزهى العصور من ناحية العلم والمعرفة في عصر تجاوز مرحلة الترجمة والنقل الى مرحلة التأليف والابتكار[2]؛ فقد ازدهر فيه من أفاضل العلماء والفلاسفة في مختلف المجالات كابن الهيثم (٣٥٤ هـ - ٤٣٠) فيلسوف العلم، وهو من نوابغ

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص١٠.

(٢) داود الحلبي: ابن سينا والعصر العباسي، ص٢٤٥ - ٢٤٦ (من الكتاب الذهبي)؛ مينورسكي: حياة ابن سينا، مجلد ٣، ص٢٢٠ في دائرة معارف البستاني؛ د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٥.

أهل عصره في العلوم الرياضية، وخبيرًا بصناعة الطب علمًا وإن لم يباشره عملًا. والبيروني (٣٦٣ هـ - ٤٤٠ هـ) فيلسوف الرياضة. وابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ) وهو من أعظم فلاسفة الشرق، وأشهر أطباء العرب، ومحمد بن النعمان - المعروف بالمفيد - فيلسوف الفقه والكلام (المتوفى عام ٤١٣ هـ - ١٠٢٢ م)؛ والغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) فيلسوف الشك والعرفان، وغيرهم ممن تحفل بهم كتب التراث الاسلامي.

وفي رأيي أن ابن سينا هو أقرب هؤلاء العلماء تعبيرًا عن روح عصره، بل وإن حياته القلقة المضطربة المليئة بالمشاكل والصعاب صورة مصغرة لهذا العصر المضطرب، وليس أدل على قولي هذا من أنه بالرغم من تعرضه لتقلبات السياسة، وتعدد أسفاره ورحلاته، وانتقاله من قصر أمير الى قصر آخر مشتغلًا بتدبير أمور الدولة، ثم تعرضه للسجن بضعة أشهر[١]، فلم يمنعه ذلك من أن يكتب مؤلفاته التي بلغت ٢٧٦ كتابًا في حياته القصيرة العريضة التي لم تجاوز ثلاثًا وخمسين[٢] سنة أو ثماني وخمسين[٣] سنة.

كما برزت عصر ذاك مدينة «كركانج» التي هاجر اليها ابن سينا بعد وفاة ابيه، وفي ذلك يقول: «ثم مات والدي... دعتني الضرورة الى الاحلال ببخارى والانتقال الى كركانج»[٤].

وكانت كركانج تشبه بخارى في عهد الدولة السامانية، إلا أن كركانج لم تبلغ مبلغ بخارى... وكان فيها مثل الوزير أحمد بن محمد السهلي الخوارزمي

(١) ابن أبي أصيبعة: المصدر السابق، ج٢ ص٦.

(٢) هذا هو رأي ابن أبي أصيبعة، وهو بذلك جعل تاريخ ميلاد الشيخ الرئيس عام ٣٧٥ هـ لأنه وجميع المؤرخين تقريبًا مجمعون على أن وفاته كانت عام ٤٢٨ هـ، ويتفق معه في الرأي الشهرزوري في نزهة الأرواح وروضة الأفراح.

(٣) هذا هو رأي ابن خلكان والقفطي.

(٤) انظر ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ج٢ ص٢؛ يحيى بن أحمد الكاشي: «نكت في أحوال الشيخ الرئيس»، ص١٦، تحقيق د. الأهواني؛ د. مصطفى غالب: ابن سينا، ص٢٠ بيروت ١٩٧٩.

وزيـر خـوارزم شـاه علي بـن مـأمـون... وإلى هـذا السهلي التجـأ الرئيس أبو علي ابن سينا كما ذكر في إملاء سيرته»[1].

وبالرغم من هذا الاضطراب الذي اتسم به هذا العصر، فقد احتفظت بغداد بمكانها كمركز للاشعاع الفكري والثقافي؛ وقد ساعد على ذلك ولع كثير من خلفاء بني العباس بالثقافة العقلية التي طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها مُلكهم، فعظم شأن الفلسفة، واشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدماء لا سيما الأطباء منهم. أما فلاسفة ذلك العصر فقد اتهموا بالالحاد والتعطيل، وكان الانتساب الى الفلسفة مرادفًا للانتساب الى الكفر، لذا لجأ أصحاب الفلسفة الي التستر فألفوا الجمعيات السرية وأشهرها جمعية «اخوان الصفاء» التي تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة، وهؤلاء الإخوان في رأي الاستاذ محمود أبو الفيض المنوفي، هم جماعة من الشيعة الاسماعيلية، ومن تلاميذ الحسن الصباح والاسماعيلية ومنهم الفاطميون والبابية والبهائية وشيعة أغاخان أيضًا[2].

ويذهب بعض المستشرقين الى القول بأن اسم إخوان الصفا له علاقة بكلمة فيلسوف فكلمة أخ تقابل الشطر الأول من لفظة الفلسفة [فيلو]، وكلمة صفا تقابل معنى ومبنى الشطر الثاني منها وهي كلمة صوف، وعليه يكون معنى الاسم محبي الحكمة[3].

وفي أيام ظهور هؤلاء الاخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت إلى أن تنزل نزولًا تامًا عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعية في النصف الأول

(١) مصطفى جواد: الثقافة العقلية والحال الاجتماعية في عصر الرئيس ابن سينا، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الرابع، الجزء الثاني، بغداد ١٩٦٥، ص٥٠٨؛ وانظر أيضًا د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص١٦.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٧١، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).

(٣) خالد محمد علي الحاج: الكشاف الفريد، ج١، ص٦٢٢، حققه وراجعه عبدالله ابراهيم الأنصاري، مطبوعات إدارة إحياء التراث الاسلامي، قطر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

من القرن الرابع الهجري، وربما كان هذا الأمر مناسبًا لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة، وبين ثمرات الفلسفة وتؤلف منها جميعًا مذهبًا يناسب العامة[1]. لذا فقد سطع نجم جماعة إخوان الصفاء وانتشرت تعاليمهم ورسائلهم في أماكن كثيرة، فالمعتزلة ومن جرى مجراهم كانوا يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحملونها معهم سرًا الى بلاد الاسلام، بل ولم تمض مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس وتناولها أصحاب العقول البحاثة، وأخذوا في درسها وتدبرها، وكان ذلك على يد أبي الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي، فهو أول من أدخلها الى الأندلس بعد عودته من رحلته الى الشرق والتي قصد بها التبحر في العلم. بل ولقد قيل إن رسائل إخوان الصفاء هي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم، وأن هؤلاء الإخوان قد حاولوا أن يبينوا فيها مبادئهم العلمية ونظرهم الخاص إلى الطبيعة والانسان، وينشروا فيها آراء فلاسفة اليونان الذين كانوا في نظرهم يساوون الأنبياء[2]؛ وأنهم بذلك مهدوا لفلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا. فكثير من نظريات هؤلاء الفلاسفة وأفكارهم مأخوذة عن الكتب الاسماعيلية[3].

وخلاصة مذهبهم أنه نتاج الحكمة والشريعة، بمعنى أنهم جمعوا في رسائلهم بين حكمة جميع الأمم وبين الديانات المختلفة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية[4]. فهم يجلون سقراط وأفلاطون وزرادشت ونوح وابراهيم وموسى وعيسى، ومحمد (ﷺ) وعليّ وأبنائه الذين

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص ١٦١.

(٢) الكشاف الفريد، ج ١، ص ٦٢٥.

(٣) رسائل اخوان الصفاء، الرسالة الثانية من المجلد الرابع، وانظر أيضًا الرسالة الرابعة من المجلد الرابع ص ٤٢، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

(٤) رسائل اخوان الصفاء، ص ٤٢.

يعدونهم شهداء مطهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل.

وبالرجوع الى الرسالة الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية وجدت وصفًا على لسانهم لمجلسهم وما يدور فيه من مناقشات. يقول إخوان الصفاء: « ينبغي لإخواننا... أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون في أسرارهم وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية، ومعاني ما تضمّها موضوعات الشريعة، وينبغي أيضًا أن يتذاكروا العلوم والرياضيات الأربعة، أعني العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الغرض الأقصى »[1].

من رأيهم أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء النفوس المريضة الضعيفة، أما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة[2].

ومذهب اخوان الصفا مذهب تلفيقي - إذا جاز التعبير - بمعنى ان يأخذ من مختلف المذاهب ويجمع العلوم جميعها. وفي ذلك يقول اخوان الصفا: « وبالجملة ينبغي لاخواننا أيدهم الله تعالى، أن لا يعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابًا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها: وذلك ان جو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها الى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة من حيث كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة، محيطة جواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المقننة، وجزئياتها المتغايرة »[3].

(١) رسائل، ج٤ (الرسالة الخامسة والأربعون)، ص٤١.

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج٣، ص٥١١؛ وانظر أيضًا أخبار الحكماء للقفطي ص٦٢ طبعة مصر ١٣٢٦ هـ.

(٣) رسائل ج٤، الرسالة الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية، وهي الرسالة الخامسة والأربعون من رسائل اخوان الصفاء ص٤٢.

وفلسفة اخوان الصفا تتلخص في اثنتين وخمسين رسالة[1] مقسمة على أربعة أقسام:

القسم الأول: يتكون من أربع عشرة رسالة رياضية تعليمية.

أما **القسم الثاني**[2] من هذه الرسائل فيضم سبع عشرة رسالة جسمانية طبيعية.

ويتألف **القسم الثالث** من هذه الرسائل من عشر رسائل نفسانية عقلية.

أما الإحدى عشرة الباقية فقد ألفوا منها **القسم الرابع** من رسائلهم وهي رسائل ناموسية الهية.

على أن ما يعنينا من آرائهم ما يتفق منها مع آراء ابن سينا لنرى إلى أي حد تأثر بالتعاليم الشيعية السائدة في عصره، خاصة وقد أثرت هذه الرسائل تأثيرًا كبيرًا في معظم المثقفين، وأفصح دليل على هذا، كما يقول دي بور، اننا نجد لرسائلهم على طولها، مخطوطات كثيرة، معظمها حديث العهد، وقد ظهرت آراء اخوان الصفاء في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الاسلامي، كالباطنية والاسماعيلية والحشاشين والدروز وغيرهم[3]. وتأثر ابن سينا بدراسات اخوان الصفاء ولم نقف عند دراسة بعينها. وسوف نتخير من جملة آرائهم التي تأثر بها ابن سينا: نظرية كون العالم انسانًا كبيرًا وكون

---

(١) هذه الرسائل أشبه ما تكون بدائرة معارف فلسفية، فقد استوعبت أبواب الفلسفة المختلفة، فيها الرياضة والمنطق، الطبيعة والميتافيزيقا، وجوانب ناموسية وشرعية، لمزيد من التفصيل انظر د. محمد فريد حجاب: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، تقديم د. عز الدين فودة، ص٨٧ - ٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢.

(٢) لمعرفة محتوى كل قسم يمكن الرجوع الى الرسائل، وهي أربع مجلدات، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٧م ود. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الاسلام، ص٢٥٥ - ٢٥٧، دار الباز للنشر والتوزيع (بدون تاريخ).

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص١٧٥.

الانسان عالمًا صغيرًا، رأيهم في النفس الانسانية، السماء والعالم، ورأيهم في الامامة.

ففي رأي اخوان الصفا أن قول الحكماء أن العالم إنسان كبير، وقولهم إن الإنسان عالم صغير معناه أن العالم له جسم ونفس، وهما يمثلان الفلك المحيط، وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض وأن حكم جسم العالم بأجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة، وأن حكم نفس العالم بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه، كحكم نفس انسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع أعضاء بدنه. ويستشهدون على صدق رأيهم بقوله تعالى: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾[1].

وقد أشار ابن سينا الى هذه النظرية في قوله أن الانسان انطوى فيه العالم الأكبر، فالانسان عنده مركب من عنصرين مختلفين هما الجسد والنفس[2] أو الهيولى والصورة، وليس بينهما اتصال في الجوهر. ومع أن الجسم الانساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالًا، إلا أن النفس لا تنشأ من امتزاج

(١) رسائل، ج٣، الرسالة الثالثة من النفسانيات العقليات ص٢١٢ وما بعدها، وهي الرسالة الرابعة والثلاثون؛ د. محمد فريد حجاب: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، ص٢٣٢ - ٢٣٤. والآية من سورة لقمان الآية ٢٨.

(٢) هذه التفرقة في الانسان بين الجسد والنفس، ذهب اليها أرسطو من قبل، وكان يفرق بين المادة والصورة يقول أرسطو: «يؤخذ الجوهر على ثلاثة معان. الصورة والمادة والمركب منهما. المادة قوة، والصورة فعل. ولما كان الكائن الحي هو المركب من المادة والصورة، فالجسم لا يمكن أن يكون صورة النفس، وإنما هي النفس صورة لجسم ذي طبيعة معينة. ولذلك فقد أصاب من رأى أن النفس لا يمكن أن توجد بدون جسم. ولا تكون جسمًا، لأنها ليست جسمًا، وإنما هي شيء متعلق بجسم. ولذلك فهي في جسم. وواضح مما تقدم أن النفس كمال وصورة لما هو بالقوة ذو طبيعة معينة».

Aristote: De Anima L. II. ch. 2, 414, A 15 - 29; ch. 1, 412 A 12-20.

وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٤٣١، ط٢، دار المعارف بمصر ١٩٦١.

العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. والمادة (الجسد) تتقوم بالصورة (النفس) والصورة تقوم المادة، ولكنها لا تتقوم بالمادة، بل إن الذي يُقوم الصورة مبدأ مفارق هو العقل الفعال واهب الصور[1].

والصورة (النفس) أكمل وأشرف من المادة (الجسد) لأن قوام الصورة متعلق مباشرة بالمبدأ المفارق بينما قوام المادة متعلق بالصورة من حيث هي واسطة في التقويم بين المبدأ المفارق وبين المادة[2]. يقول ابن سينا: كل جسم طبيعي مركب من هيولى وصورة. الصورة هي التي بها الفعل، والمادة هي التي بها الانفعال، والجسم الحي يخالف غير الحي بنفسه لا ببدنه، فالنفس إذن صورة»[3].

والنفس الانسانية عند اخوان الصفا تقع في المرتبة الوسطى بين الموجودات، وهي فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم. فالنفس عندهم: «جوهر ليست بجسم، وهي حية بذاتها، علاّمة بالقوة، فعالة بالطبع، والدليل على ذلك، ما قد بان من تأثيراتها في الأجسام، وذلك أنها هي المحركة للجسم، المدبرة المكسبة له الحياة والقدرة وهي المصورة فيه الأشكال والنفوس، المتحكمة عليه، المتصرفة بحسب ما يتأتى في شخص واحد من الأجسام الكليات والجزئيات أجمع»[4].

والنفس الانسانية لا وجود لها إلا بتوسط الجسد[5]، وقد ربطت بالجسد بواجب الحكمة الالهية، وذلك أن النفس الانسانية لا تعرف حقائق

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٣٣٦ - ٣٣٧، ٤٦١ - ٤٦٤؛ الشفاء، ج٢ ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) ابن سينا: الشفاء، ج٢ ص ٣٣١ وما بعدها؛ النجاة، ص٣٣٦.

(٣) ابن سينا: بحث عن القوى النفسانية؛ ص٢٥ وما بعدها.

(٤) رسائل، ج٣، ص٤٦٦، الرسالة الأولى في الآراء والديانات (في العلوم الناموسية الالهية والشرعية) وهي الرسالة الثانية والأربعون. انظر د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، ص٢٣٤.

(٥) انظر رسالة الحاس والمحسوس، رسالة تركيب الجسد، ورسالة الانسان عالم صغير.

المحسوسات، ولا تتصور معاني المعقولات، ولا تقدر على عمل الصنائع ولا تتخلق بالأخلاق والأعمال الحميدة إلا بتوسط هذا الجسد طول حياته الى آخر العمر. كما قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا﴾[1].

والنفس الانسانية[2] عند اخوان الصفا «انما ربطت كيما تكمل بالرياضة وتخرج ما في جوهرها من الحكمة والصنائع والفضائل من حد القوة الى حد الفعل لتتم الهيولى الجزئية، وتكمل هي أيضًا، ويتشبه ذلك الجزء بالكل، وهو أن تتعلم النفس الجزئية السياسة والتدبير والتهذيب بالأخلاق الجميلة، والآراء الصحيحة والأعمال الزكية والمعارف الحقيقية. وهكذا تشبه الجزء بالكل، كما قيل في حد الحكمة أنها التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية»[3].

ولأن النفس غارقة في بحر من الهيولى، فلا يمكن أن تصير عقلًا بالفعل إلا بالتدريج. أما نفس الطفل ففي أول أمرها تكون كصحيفة بيضاء لم ينقش عليها شيء، وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيلة وتجمعه. ومجرى هذه القوة مقدم الدماغ، ثم تدفعه الى القوة المفكرة ومسكنها وسط الدماغ متميز بعضه من بعض، وتعرف الحق من الباطل، ثم تؤديه الى الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين أو تفيدها بصناعة الكتابة، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة[4]. أما أسمى قوى النفس فهي القوة المفكرة التي تميز بين

---

(١) رسائل ج٣ ص٥٨، الرسالة السادسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات، وهي الرسالة الثلاثون من رسائل اخوان الصفا. والآية من سورة النحل رقم ٧٨.

(٢) رسائل، ج٣ ص ٣٧١ - ٣٧٥، ٤٤٦ وما بعدها.

(٣) رسائل ج٣، ص٤١، الرسالة الخامسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات، وهي الرسالة التاسعة والعشرون من رسائل اخوان الصفاء.

(٤) رسائل ج٢ ص٣٤٧ - ٣٤٩ وما بعدها. والحواس الباطنة عند اخوان الصفاء وابن سينا هي: ١ - المصورة أو الخيال - ٢ - المتخيلة أو المتفكرة - ٣ - الوهم - ٤ - الحافظة أو الذاكرة - ٥ - الحس المشترك. أما الحواس الظاهرة فهي: اللمس والذوق والشم والسمع =

الانسان والحيوان، وتعرف الحق من الباطل، وتوصل الى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة[1].

وإذا رجعنا الى دراسة ابن سينا للنفس الانسانية[2] نجد عنده أيضًا هذا التقسيم للمواهب النفسية، فهناك الحواس الخمس الظاهرة، والحواس الخمس الباطنة، والقوى العملية أو العاملة ـ حسب التعبير السينوي ـ والقوى النظرية أو العالمة، وهذه الأخيرة تتدرج حتى تصل الى أسمى مراتب العقل النظري.

والنفس الانسانية عند ابن سينا مميزة عن غيرها من النفوس النباتية والحيوانية بقوى لا توجد في النبات ولا في الحيوان. ومن هنا كان تميز الانسان الذي توجد له هذه النفس. وفي رأيه أن كل قوة[3] تعد رئيسة على ما

= والبصر. والملاحظ أن ابن سينا في دراسته للحواس في كتابه «الشفاء» انه يبتدئ بدراسة البسيط ثم يتدرج منه الى دراسة المركب، فيبتدئ أولًا بحاسة اللمس أبسط الحواس تركيبًا وأقربـها الى الطبيعة ثم ينتقل الى دراسة حاسة الذوق وهي ما تتلـو اللمس في البساطة والقرب الى الطبيعة، ثم ينتقل الى دراسة الشم فحاسة السمع الى أن يصل الى حاسة البصر وهي أكثر الحواس تعقيدًا في التركيب وفي الوظيفة.

(١) رسائل اخوان الصفاء، ج٣ ص٨ ـ ٩، القاهرة ١٩٢٨.

(٢) انظر ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص٢٩٠؛ النجاة: من القسم الطبيعي ص١٥٩ ـ ١٦١، ص٣٣٢ ـ ٣٣٦؛ ابن سينا: أحوال النفس ص٥٨ وما بعدها؛ ومبحث عن القوى النفسانية ص١٦٤ وما بعدها؛ وانظر أيضًا د. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٤١ ـ ١٤٧؛ وعن قوى النفس انظروا ص١٥٧ ـ ١٧١، وعن براهين ابن سينا لإثبات جوهريتها انظر ص١٧٢ ـ ١٧٨، وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، انظر الفصل الأول: تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا ص٣٢ ـ ٤٢، وانظر أيضًا الفصل الرابع: الحواس الظاهرة ص٧٩ ـ ٨٤، الفصل العاشر: الحواس الباطنة ص١٢٦ ـ ١٣٦. وانظر أيضًا د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج١ ص١١٩ ـ ١٩٣.

(٣) في داخل النفس الانسانية قوتان أحدهما نظرية والأخرى عملية. والقوة النظرية في العقل تقال على ثلاثة معان هي:

أ ـ القوة المطلقة: وهي عبارة عن الاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء، ولا حصل ما به يخرج. =

دونها وخادمة لما فوقها، وذلك بالنسبة لمراتب العقل النظري[1]، ومراتب القوة العملية[2] للنفس الناطقة، بل قوى الكائنات الحية صاعدًا من أدناها حتى يصل الى أسماها.

يقول ابن سينا مبينًا حال القوى النفسانية، وحال النفس إذا استمكنت من ضبط الحس الباطن: «القوى النفسانية: متجاذبة متنازعة، فإذا هاج الغضب، شغل النفس عن الشهوة. وبالعكس، فإذا تجرد الحس الباطن لعمله، شغل عن الحس الظاهر، فيكاد لا يسمع ولا يرى. وبالعكس، فإذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر، أما العقل آلته؛ فانبت دون حركته الفكرية، التي يفتقر فيها كثيرًا الى آلته. وعرض أيضًا شيء آخر: وهو أن النفس أيضًا إنما تنجذب الى جهة الحركة القوية، فتتخلى عن أفعالها التي لها، بالاستبداد. وإذا

= ب ـ القوة الممكنة أو قوة الاستعداد: وهذه القوة قد تم لها الآلات الضرورية التي تستطيع عن طريقها الانتقال الى الفعل.

ح ـ القوة الكاملة أو كمال القوة: ويقال للاستعداد إذا تم بالآلة، وحدث معها أيضًا كمال الاستعداد بأن يكون للانسان الذي فيه هذه القوة أن يفعل متى شاء إذ يكفيه القصد فقط. ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات ن٦ م١ ف٥ ص٢٩٢.

(١) يقول ابن سينا بأربع مراتب للعقل النظري وهي: ١) العقل الهيولاني: وهو يمثل القوة المطلقة أو الاستعداد. ٢) العقل بالملكة وهو العقل الثاني والذي تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه. ٣) والعقل الثالث هو العقل بالفعل لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب. ٤) وأخيرًا العقل المستفاد، وهذا العقل يعد كمالًا للعقل بالفعل، بمعنى أن الصور المعقولة حاضرة، والعقل يطالعها، ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها. انظر الإشارات: القسم الطبيعي ص٣٦٤ ـ ٣٦٥ طبعة د. سليمان دنيا؛ الشفاء ـ الطبيعيات الفن السادس، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص٢٩٢ وما بعدها، طبعة طهران؛ النجاة ص١٦٥ وما بعدها طبعة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م؛ رسالة الحدود لابن سينا ص٧٩ ـ ٨١ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الطبعة الأولى، مطبعة هندية مصر ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م.

Gibson: History of Christian philosophy in the Middle Ages, 1955, P. 202.

(٢) هذه القوة مختصة باستنباط ما يجب أن يفعل من الأمور الانسانية الجزئية لتتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية. ابن سينا: الاشارات، القسم الطبيعي ص٣٦٣، طبعة د. سليمان دنيا.

استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها، خارت الحواس الظاهرة أيضًا، ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به »[1].

وإذا أمعنا النظر في المؤلفات السينوية سنجد أنها جميعًا تعرض لموضوع النفس الذي شغف به الشيخ الرئيس إلى حد لا نكاد نجد له مثيلًا لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط[2] فعرض له في الشفاء والنجاة، أما في الاشارات والتنبيهات فإنه يستغرق في مسائل خاصة بعلم النفس، هذا عدا رسائله النفسانية « كرسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها »، و « رسالة في الكلام على النفس الناطقة »، و « مبحث عن القوى النفسانية »[3]، ورسالة « أحوال النفس، ورسالة في النفس وبقائها ومعادها ».

وإذا انتقلنا الى نظرية ابن سينا في السماء والعالم، فلي عليها ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: انها ليست نظرية طبيعية محضة، وإنما هي نظرية تختلط فيها المبادئ الطبيعية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الميتافيزيقية. وهو حيث يبحث في السماء إنما يقصد بها العالم، فيقدم نظرية في العالم في كتاب السماء، وهذه النظرية قائمة في أساسها على ما سبق أن توصل اليه من نتائج في كتاب الطبيعة[4]، فيبحث في العناصر الأربعة، ويبين أن حركاتها مستقيمة، كما يبحث عن شكل الأرض، وأنها مركزية في الكون، وحدد طبيعة العنصر الخامس وأن حركته حركة دائرية. كما تحدث عن الفلك، وبيّن أن طبيعته طبيعة واحدة، وأنها لازمة لمعقول واحد، والمعقول من كل دورة من الحركة معقول واحد[5].

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ط١٠ ف١١ ص٨٦٧ - ٨٦٩.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج١ ص١٣٠.

(٣) أهدى هذه الرسالة للأمير نوح بن منصور الساماني، وهذه الرسائل النفسانية السينوية قام بتحقيقها والتقديم لها د. الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م.

(٤) د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٥٦.

(٥) ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص١٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

والملاحظة الثانية: أن مضمون موضوعات نظرية ابن سينا في السماء والعالم هي بعينها ما سبق وأن بحثها اخوان الصفاء في رسائلهم، ولو أن الكثير من هذه المباحث قد أصبحت في عصرنا الحديث من موضوعات علم الفلك(١).

أما الملاحظة الثالثة: فهي أن ابن سينا تأثر بمن سبقه في تقريره لها، وأثر فيمن جاء بعده من شراح وفلاسفة(٢).

وفي هذا المقام سأكتفي بذكر من تأثر بهم من السابقين عليه، خاصة ونحن بصدد الحديث عن مدى تأثره بالتعاليم الشيعية الشائعة في عصره. وأعني بها كما أسلفت، رسائل اخوان الصفاء.

وبنظرة سريعة إلى من تأثر بهم ابن سينا ـ في نظريته في السماء والعالم ـ من السابقين عليه سنجد فريقين:

١) فريق يمثله فلاسفة اليونان(٣) وهم أفلاطون وأرسطو والافلاطونية المحدثة.

٢) فريق يمثله فلاسفة العرب ومفكروهم، أذكر منهم: الكندي والفارابي واخوان الصفاء.

ما يعنينا الآن هو الفريق الثاني الذي يمثله الكندي والفارابي واخوان الصفاء، فآراؤهم وأفكارهم تمثل نتاج العصر الذي عاش فيه الشيخ الرئيس.

---

(١) د. العراقي: المصدر السابق، ص٣٥٤.

(٢) اذكر من الفلاسفة الذين بحثوا نظرية السماء والعالم وتأثروا بآراء ابن سينا، وأكثر من يرد اسمه في ابحاثهم عنها: الغزالي في «تهافت الفلاسفة» و«مقاصد الفلاسفة»؛ وفخر الدين الرازي في «تفسير الاشارات والتنبيهات» و«المباحث المشرقية»؛ ابن رشد في «تلخيص ما بعد الطبيعة» وشرحه على كتاب السماء والعالم؛ الطوسي في «تفسير الاشارات والتنبيهات» أو «كتاب تجريد العقائد»؛ الايجي: «المواقف».

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر الفصل الأول من الباب الرابع في الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٤٧ - ٣٧٣.

فالكندي فيلسوف العرب[1] أو فيلسوف الاسلام[2]، كما يحلو للبعض أن يسميه، تناول مسائل السماء والعالم في كثير من كتبه ورسائله[3]، فبحث في طبيعة الفلك، وبين أنها مخالفة لسائر العناصر، فجسمه لا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس، ولا يعرض فيه الكون والفساد[4].

كما اهتم بدراسة العالم بأسره أو الكون الذي يسميه «جرم الكل»[5]، ويعرفه في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» بأنه «جوهر طويل عريض عميق أي ذو أبعاد ثلاثة»[6]. وإذا نظر في الجرم نظر الى الحركة والزمان، فلا جرم بلا حركة، ولا حركة بلا زمان، «فهي معًا في الآنية»؛ بمعنى أنها موجودة معًا في آنية واحدة وحقيقة واحدة. كما حاول البرهنة على أن الجرم السماوي غير مركب من العناصر الأربعة وهي الماء والنار والأرض والهواء، اعتمادًا على أن حركته مستديرة، أما حركة العناصر الأربعة فهي متحركة حركة استقامة ومن ثم فلا يمكن أن يكون مركبًا منها[7]. وهذا ما نجده عند

---

(١) هكذا يسميه ابن النديم في الفهرست، والقفطي في أخبار الحكماء.

(٢) هذا هو اللقب الذي نعت به ابن نباتة المصري «يعقوب ابن اسحاق الكندي» في شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون: «الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الاسلام». انظر د. الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.

(٣) تبلغ عدد مؤلفات الكندي بحسب ثبت ابن النديم في الفهرست ٢٤١ كتابًا ورسالة، وبحسب القفطي، وابن ابي أصيبعة ٢٨١. انظر د. الأهواني: المصدر السابق، ص٧٩؛ وانظر أيضًا «التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب» للأب مكارثي، بغداد ١٩٦٢.

(٤) الكندي: رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، ج٢ ص٤٤ - ٤٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.

(٥) الجرم مصطلح فلسفي قديم، كان سائدًا في عصر الكندي، وقد بقي مصطلح «جرم الكل» يطلق على الأجرام السماوية، إلا أن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الأرضية الى القول بالجسم. انظر د. الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص١٤٤.

(٦) المصدر السابق، ص١٤٤، ٢٨٥.

(٧) الكندي: رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، ص٤٥ - ٤٦.

ابن سينا فيعرف الحركة ويبين أحكامها والأمور التي تتعلق بها والمقولات التي تقع فيها ؛ ويبحث في طبيعة الزمان ويبين تعلقه بالحركة والنفس.

وكان الكندي شديد الحرص على اثبات تناهي العالم، وله في ذلك عدة رسائل، فهناك رسالة مستقلة عن « تناهي حركة العالم » كتبها الى أحمد بن محمد الخراساني، وأخرى « مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له ». وثالثة الى علي بن الجهم: « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » هذا فضلًا عن ذكره في رسالته في الفلسفة الأولى من تناهي العالم وفي غيرها من رسائله[1].

وإذا انتقلنا الى الفارابي سنلاحظ أن كثيرًا من رسائله تناول فيها موضوعات السماء والعالم، فدرس العناصر وبين أنها أربعة، كما درس صفاتها[2]. واهتم بالأفلاك وبيان أحكامها، وقال بحركة خاصة للأفلاك السماوية تختلف عن حركة العناصر الأرضية. كما أثبت أن مادة الأجرام السماوية مخالطة لمادة الأركان الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية. أما الحركات الكائنة الفاسدة، فإنها مكانية مستوية، وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبعًا خامسًا، لا حارًا ولا باردًا، لا ثقيلًا ولا ضعيفًا، وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة، وليس لحركته ضد[3]. وهذه الصفات وإن أخذها ابن سينا عن الفارابي كأحكام للأفلاك، فقد سبقها في القول بها جماعة اخوان الصفاء[4].

وبالرجوع الى رسائلهم تبينت أنهم عرضوا رأيهم في السماء والعالم في الرسالة الثانية من القسم الثاني من رسائلهم الجسمانية الطبيعية، وكذلك في أجزاء متفرقة من هذا القسم، فعلم السماء والعالم عند اخوان الصفاء يشتمل على معرفة

---

(١) د. الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص ١٤٤.

(٢) الفارابي: عيون المسائل، ص٢٨، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م.

(٣) الفارابي: المصدر السابق، ص٢٥ - ٢٧؛ وانظر أيضًا د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٥٥.

(٤) رسائل اخوان الصفاء، ج٣، ص٩١.

جواهر الأفلاك والكواكب وكميتها، وكيفية تركيبها وعلة دوارنها، وهل تقبل الكون والفساد كما تقبل الأركان الأربعة التي دون فلك القمر أم لا، وسبب حركة الأفلاك وسكون الأرض في وسط الفلك في المركز، وكذلك علة وحركات الكواكب واختلافها في السرعة والابطاء[1]. وقد تطرق البحث بهم الى عرض لصورة العالم وكيفية تركيب جسمه، ووصف ماهية نفس العالم، وكيفية سريان قواها في الأجسام التي في العالم من أعلى الفلك المحيط الى منتهى مركز الأرض، وبيان فنون حركاتها، وإظهار أفعالها في أجسام العالم بعضها في بعض، والحديث عن الأصوات الفلكية وطرق معرفتها.

ويذهب اخوان الصفاء الى القول بأن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة متصلة الحلقات، وتتعين العلاقة بين هذه العوالم بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر، وهذه الصورة تسري سريانًا خفيًا من أدنى الموجودات الى أعلاها طبقًا لتأثيرات الكواكب. أما سريانها في الانسان على الخصوص فإنه يتوقف على سلوكه العملي والنظري[2].

وضع اخوان الصفاء للأفلاك والكواكب والنجوم نظامًا خاصًا مؤداه أنه لما كانت الأفلاك تدور والكواكب والنجوم تتحرك وجب أن يكون لها أصواتٌ ونغمات، وهذه الحركات والأصوات هي مكيال الدهور والأزمان التي بها يُحكم على عالمها بالبقاء من حيث هي.

وأنها (أي الأفلاك والكواكب والنجوم) لما كانت مستوية في نظامها، فإن حركاتها يجب أن تكون منفصلة وأصواتها متصلة، وأقسامها معتدلة، ونغماتها لذيذة، وألحانها بديعة، ومقالاتها تسبيحًا وتقديسًا وتكبيرًا وتهليلًا تفرح بها نفوس المستمعين لها والحافين بها من الملائكة والنفوس التي تقوم عليها وتصعد اليها[3].

---

(١) رسائل ج١، ص١٩؛ الرسالة السابعة من القسم الثاني من الرسائل الجسمانية الطبيعية.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص١٧٠.

(٣) رسائل ج٣، ص٩٠.

والفلك عند اخوان الصفا طبيعة خامسة، وليس مخالفًا للأجسام الطبيعيـة[1] في كل الصفات، بل في بعض دون بعض، فهـو يختلـف معهـا في أنـه ليس بحار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس فهو شديد الصلابة والشفافية، إنه أشد صلابة من الياقوت، وأشف من البلور، وأصقل من المرآة، وإنه يماس بعضه بعضًا، ويصطك ويحتك ويطن كما يطن النحاس ويكون لنغماته وأصواته مناسبات مؤتلفة وألحان موزونة.

ومن الصفات التي يتفق فيها الفلك مع الأجسام الطبيعية أن منها ما هو مضيء كالنار وهي الكواكب، ومنه، صقيل الوجه كـوجـه المرآة، وهـو جـرم القمر، ومنه ما يقبل النور والظلمة مثل الهواء وهو فلك القمر وفلك عطارد. وهذه كلها أوصاف الأجسام الطبيعية تشاركها الأجسام الفلكية[2].

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها على الانسان. فعطارد ينمي العقل، والقمر يساعد البدن على النمو، وبعد ذلك يقع الانسان تحت تأثير الزهرة، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والشمس تهبه المال والبنين والرياسة. وبإرشاد المشتري يتأهب بعد ذلك بالعبادة للرحيل الى حياته الآخرة، ثم يصل الى السكون والراحة تحت تأثير زحل. ونظرًا لأن أكثر الناس لا تطول أعمارهم، فإن الله يلطف بهم، ويبعث اليهم الأنبياء، فإن عملوا بما رسموا لهم، استطاعوا في الزمن أن يستكملوا فضائل نفوسهم، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة[3].

من جملة ما سبق يتبين لنا أن هناك قاعدة مشتركة قامت عليها نظرية السماء والعالم عند كل من ابن سينا ومن سبقه من فلاسفة العرب ومفكريهم، فهم مجمعون على:

---

(١) أي الأجسام التي دون فلك القمر.

(٢) رسائل ج٣، ص٩١ - ٩٢.

(٣) انظر ج٣، ص٢٤٩ - ٢٦٦ (الرسالة الخامسة من النفسانيات العقليات)؛ ج ٤ ص٢١٥ - ٢٢٥.

ـ أن طبيعة الفلك مخالفة للعناصر الأربعة، ونظرًا لأن حركة الأجرام السماوية حركة دائمة فلا بد أن تختلف مادتها عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وبناء عليه فمادة الأجسام السماوية هي الأثير. وهذه المادة ليس لها ضد، ولذلك فهي غير متغيرة، ومن طبيعتها أنها لا تتحرك إلا الحركة المكانية الدائرية[1].

إذن فطبع الفلك طبع خاص. لا حار ولا بارد، ولا ثقيل ولا ضعيف، وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة، وليس لحركته ضد.

ـ ويتفقون مع أرسطو على أن حركة الأجرام السماوية حركة دائرية[2]، فمادتها هي الأثير الذي لا يقبل الانفعال، بمعنى أن لا يتغير داخليًا، بينما حركة العناصر الأربعة حركة مستقيمة لأن من طبيعتها الحركة في خطوط مستقيمة.

يقول ابن سينا: «الطبيعة السماوية مخالفة لهذه الطبائع[3] في مبادئ الحركات، فيجب أن تكون مخالفته لها في الأمور النوعية التي تتعلق بما يتعلق به الاختلاف»[4]. ولا يفوتني أيضًا أن أذكر أن تأثر ابن سينا بفلاسفة اليونان قد ساعده على بلورة نظريته في السماء والعالم. فاهتمام أفلاطون بدراسة الحركات السماوية وخاصة في محاورتي طيماوس والجمهورية وقوله بأن العالم واحد وليس كثيرًا، وأن السماء كرة وهي تدور في دائرة، وأن العالم صورة خلقت لغاية. كل هذه الآراء كان لها صدى واسع عند فيلسوفنا، بل عند أرسطو أيضًا، بالرغم من نقده لأستاذه في عدة مواضع من بحثه في السماء والعالم.

---

(١) Aristotle: De caclo, B 11, 14, 194, A-B, 298 A.

وأيضًا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٥٨.

(٢) Farrangton (Benjamin): Greek science, Vol I, P. 76, London 1953.

(٣) أي العناصر الأربعة.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن٢ م١ ف١ ص١٦٣.

أما أرسطو فقد كان تأثر ابن سينا بـه عظيمًـا ، فقـد أخـذ عنـه (أي عـن أرسطو) فكرة تقسيم العالم إلى قسمين على أساس فلك القمر : ما فوق فلك القمر ، وهو عالم الكواكب ذو الحركة الدائرية. وما تحت فلك القمر ، وهو عالم الكون والفساد الذي يتكون من العناصر الأربعة التي تتحرك على استقامة. كما أخذ عنه قوله بأن العالم واحد وليس بكثير ، وأنه كُروي - فالكرة أكمل الأشكال - وأن الأرض ساكنة في مركز العالم.

والمتأمل لنظرية ابن سينا في السماء والعالم يجد أن الاتجاه الاشراقي بادٍ من الوهلة الأولى ، فهي ليست نظرية طبيعية رياضية وحسب ، وإنما هي نظرية تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الطبيعية ؛ وهذا من شأنه أن يَعطي لها بعدًا روحانيًا. وأغلب الظن أن مـرجـع ذلـك أن دراسـة ابن سينا لحركة السموات فيها التأثير الاسلامي والتأثير الأفلوطيني. فالله يحرك السموات كلها ، وليست واحدة بحيث يمكن القول إن السموات لها حركة بسيطة وحركة مركبة ، فتستمد حركتها البسيطة من الله وتستمد حركتها المركبة من عقول الأفلاك[1].

ومع أن التأثير الذي جاءت به الافلاطونية المحدثة New Platonism في فيلسوفنا ابن سينا كان في الجانب الالهي أساسًا ، إلا أنه لا يخفي تأثره بذلك في دراساته للسماء والعالم على اعتبار أن نظريته في العقول العشرة تبعًا لعدد الأفلاك تعد نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة ونظرية الفيض التي هي ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى[2].

---

(١) Duhem (Pierre): Le système du monde, IV, P. 447-448, Paris, librairie scientifique. A. Hermann et Fils, 1913.

(٢) د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص٣٥٣ ؛ وانظر أيضًا الالهيات من الشفاء م٩ ف٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ص٣٨١ - ٤١٤ ، وكذلك م٤ ف٣ ص١٨٨ وما بعدها ؛ ابن سينا : الاشارات: القسم الالهي ، ص٥٦٤ - ص٦٧٠ ؛ النجاة: القسم الالهي ص٢٧٣ - ٢٨٤ ؛ الرسالة النيروزية ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص١٣٥ - ١٣٧ .

أما عن رأي اخوان الصفا في الامامة فخلاصته أن الامامة إنما هي خلافة، والخلافة في رأيهم نوعان: ١) خلافة النبوة. ٢) وخلافة الملك(١). والوحي هو أول خصال النبوة. والأنبياء من الملائكة. ومن خصال النبوة أيضًا: إجراء السنّة في الشريعة، وايضاح المنهاج في الملة وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام في أمور الدنيا جميعًا، ثم التزهيد في الدنيا، وذم الراغبين فيها، وتفصيل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر طبقات الناس. وكذلك معرفة كيفية سياسة النفوس الشريرة من قصد سبيل الرشاد، وردها عن سلوكها في وعور طريق البغي بالتمادي، ومعرفة كيفية سياسة النفوس الساهية والأرواح اللاهية من طول الرقاد، ونسيانها ذكر المعاد بالتذكار لها يوم المعاد.

وفي رأي اخوان الصفا أن الله قد جمع لنبيِّه محمد (ﷺ) خصال الملك والنبوة، وأنه سبحانه وتعالى لما أضاف الى نبوته الملك لم يضعها لرغبته في الدنيا وحرصه عليها، ولكنه أراد الله تعالى أن يجمع لأمته الدين والدنيا جميعًا(٢).

أما خصال الملك: فأولها أخذ البيعة على الأتباع المستحبين، وترتيب الخاص والعام مراتبهم، وجباية الخراج والعُشر، والجزية من الملة، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية وحفظ الثغور، وتحصين البيضة وقبول الصلح، والمهادنة مع الملوك والرؤساء من الأمور المستحبة.

وفي رأي اخوان الصفا أن هذه الصفات ربما تجتمع في شخص واحد من البشر في وقت من الزمان، فيكون هو النبي المبعوث وهو الملك، وربما تكون في شخصين اثنين: احدهما النبي المبعوث الى تلك الأمة، والآخر المسلط

---

(١) رسائل، ج٣ ص٤٩٣ ـ ٤٩٥، الرسالة الأولى في الآراء والديانات (في العلوم الناموسية الالهية والشرعية)؛ وانظر د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، تحت عنوان: مفهوم الامامة والخلافة عند اخوان الصفا، ص٣٩٧ ـ ٤٠٦.

(٢) رسائل: ج٣ ص٤٩٦.

عليهم، وأنه لا قوام لأحدهم إلا بالآخر، ويستشهدون في ذلك برأي أردشير ملك الفرس، والقائل بأن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، فالدين أسُّ الملك، والملك حارسه، فما لا أُسَّ له مهدوم، وما لا حافظ له ضائع، ولا بد للملك من أسٍّ، ولا بد للدين من حارس[1].

وإذا رجعنا إلى الفصل الخامس (هـ) من المقالة العاشرة في الالهيات ـ الشفاء ـ (الجزء الثاني) لابن سينا سنجد تفصيلًا دقيقًا لرأيه في الامامة. فتحدث عن الخليفة والامام ووجوب طاعتها. ويجمل رأيه أن الاستخلاف لا يكون إلا من جهة النبي أو بالاجماع من أهل السابقة. والاستخلاف في رأي ابن سينا بالنص أصوب، فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتثاني والاختلاف كما تحدث عن الشروط الواجب توافرها في الخليفة، وهي أن يكون أصيل العقل، ومتحليًا بفضائل الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأن يكون عارفًا بالشريعة معرفة تامة، وأن يضع القوانين ويفرض على الناس احترامها. كما تحدث عن واجبات الخليفة والامام في العبادات والمعاملات ورأيه في الأعداد والمخالفين للسنة، وكيفية تنظيم المدينة، وكذلك السنن التي يسنها الخليفة والامام في الأخلاق والعادات، وهو ما سأفصّل القول فيه عند حديثي ـ في هذا الفصل ـ عن كتب ورسائل ابن سينا الالهية ذات الأبعاد الاشراقية.

وبعد هذه الرحلة القصيرة التي تجولنا خلالها في رسائل اخوان الصفا، آن لنا أن نتساءل: هل استفاد الشيخ الرئيس من تعاليمهم التي دونوها في رسائلهم؟

أستطيع أن أقول ـ استنادًا الى ما رجعت اليه من نصوص لابن سينا سواء في كتبه المخطوطة أو المطبوعة أو ما كُتب عنه ـ أنني أمام عالم حاذق وُهب ذهنًا خارقًا، وذكاء متوقدًا وعبقرية مبتكرة[2] على حد قول ماسينيون،

---

(١) رسائل ج٣، ص٤٩٥.

(٢) Louis Massignon: Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire, P. 12.

استطاع أن يلم بثقافة الغرب وحكمة الشرق، وأن يوفق بين أفلاطون وأرسطو، وأن يستوعب كل ألوان المعارف التي توافرت له في مكتبة سلطان بخارى نوح بن منصور فنهل من ينابيعها جميعًا.

واستنادًا الى ما ذكره البيهقي - وهو من مؤرخي القرن الثاني عشر - أن ابن سينا جرى على عادة والده في مزاولة رسائل اخوان الصفا، وأن أول عهد ابن سينا بالفلسفة كان اصغاؤه الى المحادثات التي كانت تجري بين أبيه وأخيه من جهة، وبين زوارهما من دعاة الاسماعيلية[1].

وإذا أضفنا الى ما تقدم ما صرح به ابن سينا بنفسه بأن أهل بيته كانوا من دعاة الاسماعيلية. استطيع أن أقول إن انسانًا تجتمع حوله كل هذه المؤثرات فهو لا محالة متأثر بها بشكل أو بآخر، وهذا ما أشرت اليه آنفًا عند حديثي عن آراء كل من ابن سينا واخوان الصفا في النفس الانسانية، السماء والعالم، والامامة.

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص١٨٣.

الفصل الثاني

كتب ورسائل ابن سينا ذات الدلالات الاشراقية

أولًا ـ كتب ورسائل نفسانية:

كما سبق وأن ذكرت أن من الوسائل التي سأستعين بها في معرفة صلة ابن سينا بالشيعة، كتبه ورسائله، وها نحن الآن نحاول أن نستعرض جانبًا منها وهي كتبه ورسائله النفسانية. لنرى هل نحا فيها فيلسوفنا نحو الشيعة أم كانت له رؤية خاصة في مسائل علم النفس وضح فيها اتجاهه الاشراقي؟

وأقول بادىء ذي بدء، أن المقصود بهذه الكتب والرسائل النفسانية تلك التي تدور حول علم النفس الذي شغف به الشيخ الرئيس شغفًا جمًا لا نكاد نجد له نظيرًا فيمن سبقه، واعني بهم أفلاطون[1] ـ استاذ الأكاديمية ـ وأرسطو[2] ـ أستاذ اللوقيون ـ وأفلوطين[3] ـ زعيم الأفلاطونية المحدثة ـ وفلاسفة الاسلام الآخرين الذين بحثوا في حقيقة النفس ووظائفها؛ إلا أن اهتمام هؤلاء جميعًا بعلم النفس لا يصل إلى حد الشغف الذي وجدناه عند ابن

---

(١) تحدث عن النفس وخلودها، ومحاوراته خير شاهد على اهتمامه بهذا الموضوع، مثل فيدون، فايدروس والمأدبة.

(٢) وهو أكبر عالم نفس عرف في التاريخ القديم بمؤلفاته المسماة «الطبيعيات الصغرى».

(٣) عني بأمر النفس وخاصة بهبوطها من العالم العلوي، واتصالها بالعالم السفلي، ورغبتها الدائمة في العودة الى مبدئها، والدليل على ذلك أنه أفرد لها إحدى تساعياته، وهي التساعية الرابعة، وقد ترجمها الى العربية د. الأهواني.

سينا، الذي ألم بمسائله المختلفة، وتعمق في استقصاء مشاكله، واسترسل في التأليف فيه، فعرض له في كتبه الكبرى كالاشارات حيث عرض لمسائل مختلفة من مسائل علم النفس، وفي الشفاء[1] وخصص فصلًا في الجزء الأول منه ليوضح فيه آراءه النفسية. ثم لخص هذا الفصل في النجاة[2]، ولم يَفُتْهُ حتى في كتابه الطبي المشهور « القانون » أن يتحدث على طريقة الأطباء عن قوى النفس المختلفة، ويشير إلى الصلة بين النفس والبدن[3].

هذا عدا رسائله المختلفة نذكر منها :

١ ـ رسالة في « معرفة النفس الناطقة وأحوالها »، وقد صنفها « لبعض الخلص من الإخوان »، ويظهر فيها نحوًا من التداخل مع كتاب الشفاء، الفن السادس من قسم النفس، وكذلك مع كتاب النجاة خاصة في قسم مباحث المعاد (ص ٤٧٧ ـ ٤٩٠ طبعه القاهرة)[4].

٢ ـ أحوال النفس « رسالة في النفس وبقائها ومعادها » تتألف هذه الرسالة من ستة عشر فصلًا، يخاطب فيها طائفة من الإخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكيمة[5]، سألوه أن يجمع لهم كتابًا يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة.

وهؤلاء الإخوان وإن لم يفصح ابن سينا عن أسمائهم، فهم إما أن يكونوا جماعة تلاميذه كما روى ابو عبيد الجوزجاني، وهم: المعصومي، وابن زيلة، وبهمنيار، على قول البيهقي في كتابه « تاريخ حكماء الاسلام ». وإما أن يكون هؤلاء الإخوان الذين يوجه اليهم الرسالة من الشيعة، وإني اتفق في هذا الرأي مع د. أحمد فؤاد الأهواني، فالمسلمون في عصر ابن سينا، وفي ايران كانوا

---

(١) الشفاء، ج ١، ص ٢٧٧ ـ ٣٦٨ (طبعة صهران).

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ٢٥٦ ـ ٣١٤ (طبعة القاهرة).

(٣) ابن سينا: القانون، ج ١ ص ٣٣ ـ ٣٩ (طبعة روما).

(٤) د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ٧١.

(٥) ابن سينا: النجاة، ص ٢، ٣ ـ مطبعة السعادة ١٣٣١ هـ.

شيعة وسنة، وان ابن سينا نفسه نشأ في بيت شيعي، وكان ابوه يطالع ويتأمل رسائل اخوان الصفاء. وهو أيضًا كان أحيانًا يتأملها[1].

فليس بغريب أن يتصل ابن سينا بالشيعة وأن يكتب لهم الرسائل حين يطلبونها منه، بل وان يصطنع في خطابه لهم الأساليب المألوفة لديهم كقولهم - بعد حمد الله والثناء والتوكل عليه - الصلاة على خير خيرته من خلقه محمد وآله.

٣ - «رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها» أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، وهي كما يقول الشيخ الرئيس «كتابًا في النفس على سنة الاختصار». وقد ترجمت هذه الرسالة إلى الفارسية والانجليزية والعبرية واللاتينية. وهذه الرسالة موجودة في المجموعة المسماة «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا، وإن كانت في رأي د. ابراهيم مدكور من وضع الفارابي[2].

٤ - «القصيدة العينية» في النفس، وهي القصيدة الغراء ورحلة النفس الناطقة[3] شرح فيها ابن سينا هبوط النفس وحنينها إلى مصدرها الأول. طبعت هذه القصيدة وحققت عدة مرات، وترجمت إلى عدة لغات منها الانجليزية والفرنسية والتركية والفارسية، وهي تعكس جانبًا من جوانب الاتجاه الاشراقي السينوي.

٥ - رسالة في انفساخ الصور الموجودة في النفس.

٦ - رسالة في النفس = جوامع كتاب النفس.

---

(١) البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، ص٥٢، ٥٣، تحقيق محمد كرد علي، دمشق ١٩٤٦ م.

(٢) D. Madkour: La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, P. 128.

(٣) انظر تحقيق ودراسة عبد الوهاب ملا للقصيدة العينية، في مجلة فكر وفن، تصدرها أنا ماري شيمل وألبرت تايله، العدد ٣٧، ص٣٠، العالم ١٩٨٢؛ وانظر أيضًا شرح المناوي على قصيدة النفس لابن سينا، مطبعة الموسوعات بمصر ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م.

٧ ـ «الآضحوية في المعاد»، في هذه الرسالة يقول ابن سينا بالبعث الروحي دون بعث البدن ظاهرًا وصنفها لأبي بكر بن محمد.

٨ ـ أجوبة الشيخ إلى ابن سعيد بن أبي الخير، ويتعلق الجزء الثاني من هذه الأجوبة بالحديث عن النفس والبدن، وقضية الفيض، وعن سر القضاء والقدر، وكيفية الزيارة وتأثيرها، وسبب اجابة الدعاء.

تلك كانت نبذة سريعة عن بعض كتب ورسائل ابن سينا النفسانية ذات الدلالات الاشراقية والتي سوف نستعين بها في دراستنا عند معالجتنا لجوانب فكر ابن سينا المعرفية والالهية، في محاولة منا للوقوف على اتجاه ابن سينا الاشراقي.

وبحوث ابن سينا النفسانية والسيكلوجية يمكن تقسيمها إلى:

أ ـ قسم طبيعي: درس فيه النفس وانواعها من نباتية وحيوانية وانسانية، وركز على قوى النفس الانسانية الظاهرة والباطنة. ونظرًا لأهمية هذه القوى في الدلالة على الجانب الاشراقي عند ابن سينا، فسوف نفصل القول فيها في الفصل الأول من الباب الثاني.

بـ ـ قسم ميتافيزيقي: عرض فيه لوجود النفس وحقيقتها، وعلاقتها بالجسم وخلودها. والملاحظ أن اهتمام ابن سينا الأكبر كان موجهًا إلى تعريفها وإثبات وجودها، فهي هدفه ومقصده الأول الذي ساق له الدليل تلو الدليل[١]، وكذلك تحديد قواها وتقرير حدوثها والعقول التي توجد لها وروحانيتها[٢]، وسوف نوضح هذا الجانب في الفصل القادم بإذن الله عند

(١) د. محمد عاطف العراقي: مذهب فلاسفة المشرق، ص١٧٢ ـ ١٧٨، دار المعارف بمصر؛ في الفلسفة الاسلامية ج١ ص١٣٨ ـ ١٤٤.

(٢) انظر الفصل الرابع من مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٤١ ـ ١٩٠؛ وانظر أيضًا ابن سينا: عيون الحكمة، الفصل السادس عشر «في الانسان» حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص٤٠ ـ ٤٦، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ١٩٥٤.

حديثنا عن علاقة ابن سينا بأفلاطون الذي يعد مصدرًا من مصادر الاشراق السينوي.

وفي محاولتي لمعرفة صلة ابن سينا بالشيعة وعلاقتها بالاتجاه الاشراقي عنده أجد لزامًا علي أن أقف على آرائهم ومبادئهم التي تقوم عليها دعوتهم، فاذا ظهر فيها ما يتفق وآراء ابن سينا صح قول القائلين بتشيعه، وإذا ظهر لي عكس ذلك نفيت عنه هذه الصلة. يقول البغدادي مبينًا مبادئ الباطنية[٣]، «ذكر زعماء الباطنية في كتبهم أن الاله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وسموها الأول والثاني، وربما سموها العقل والنفس، ثم قالوا: إنهما يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول، وقولهم «إن الأول والثاني يدبران العالم» هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث.

الا أن الباطنية عبرت عن الصانعين بالأول والثاني، وعبر المجوس عنهما بيزدان وأهرمن. فهذا هو الذي يدور في قلوب الباطنية، ووضعوا أساسًا يؤدي إليه»[٤].

والباطنية[١]، كما يقول عبد القاهر[٢] دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم،

---

(١) تميزت الباطنية من بين فرق الشيعة فعلى مبادئهم تقوم الفرق الأخرى كالاسماعيلية والقرامطة، وسموا بالباطنية لانهم يدّعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورتها توهم الجهال صورًا جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات الى حقائق خفية. وأن من تقاعد عقله من الغوص في الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع، ومن ارتقى الى علم الباطن، انحط عنه التكليف، واستراح من أعبائه. انظر ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص١٠٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، إدارة الطباعة المنيرية ١٣٦٨ هـ.

(٢) البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد): الفرق بين الفرق، ص٢٨٥، مكتبة دار التراث، القاهرة (بدون تاريخ).

(٣) من مؤسسي هذه الدعوة «ميمون بن ويصان» المعروف بالقداح. وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز، ومنهم محمد بن الحسين الملقب بدندان. البغدادي، المصدر السابق، ص٢٨٢ - ٢٨٤.

(٤) البغدادي. المصدر السابق.

وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع، ويسوقون الدليل على ذلك من كتابهم المترجم بـ « السياسة والبلاغ الأكيد، والناموس الاعظم » وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي أوصاه فيها بأن قال له: أدع الناس بان يتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست فيه رشداً فاكشف لهم الغطاء، وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الانبياء، وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبرًا لا نعرفه[1].

ولا يقف غلو الباطنية[2] عند هذا الحد، بل يصل الأمر بهم إلى أن يوحي القيرواني في رسالته إلى سليمان بن الحسن بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع، وإبطال المعاد والنشور من القبور، وإبطال الملائكة في السماء وإبطال الجن في الأرض. كما يوصيه بأن يدعو الناس إلى القول بأنه قد كان قبل آدم بشر كثير، فإن ذلك عون له على القول بقدم العالم[3].

والإسماعيلية كما نعلم، من أهم فرق الباطنية[4] وهم شيعة من غلاة الشيعة،

---

(١) البغدادي: المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(٢) انظر ما يتعلق بهذه الفرقة: خطط المقريزي ج٢ ص٣٥٧ بولاق؛ فخر الدين الرازي؛ فرق المسلمين والمشركين ص٧٦ وما بعدها؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان ج١ ص٤٠٩. وقد حكى ابن خلكان أن القاضي أبا بكر الباقلاني ألف كتابًا سماه « كشف الأسرار الباطنية » ذكر فيه أحوالهم وما يذهبون اليه. ابن النديم: الفهرست فيه فصل عن الاسماعيلية.

(٣) البغدادي: المصدر السابق، ص٢٩٦.

(٤) الباطنية: قوم لهم مذهب عام في السياسة والدين وفروع الكلام والفلسفة، داموا من القرن الثالث الى القرن السابع الهجري، فكانوا يريدون أن يؤسسوا مبادئ الاتحاد بين العناصر المختلفة ولم يدروا صعوبة ذلك. انظر لويس ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ص١٤ (من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ - ٢٤ ابريل ١٩١٣). تصدير د. ابراهيم مدكور، تحقيق د. زينب الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

استخرجت مبادئها من تعاليم ميمون بن ديصان وولده عبد الله، ومن تعاليم القرامطة، ودار الحكمة الفاطمية.

وقد ظهر دعاتها أولًا في فارس ولبثت زهاء قرن ونصف في بث الرعب في قلب الدولة الاسلامية من فارس الى الشام(١).

أما الذي نظم الحركة الإسماعيلية في طورها الجديد فهو الحسن بن علي المعروف بالصباح، وهو فارس من خراسان، أنشأ للاسماعيلية عدة فروع متفرقة في أنحاء الشام وفارس والعراق. وعلى مذهبه الفلسفي أقام الاسماعيلية دعوتهم، ومن ذلك القول بوجوب الدعوة إلى تعيين إمام صادق قائم في كل زمان. ويقول في معرفة الله بضرورة استعمال العقل والنظر إلى جانب تعاليم المعلم الصادق وقال: بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب أو واجب الوجود، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات(٢).

ويقول الحسن الصباح: ان في العالم حقًا وباطلًا، وان علاقة الحق هي الوحدة وعلاقة الباطل هي الكثرة، وان الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأي، والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الامام والرأي مع الفرق المختلفة، وهذه مع رؤسائها. وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه والتمايز بينهما من وجه التضاد في الطرفين، والتريث في أحد الطرفين ميزانًا يزن جميع ما يتكلم فيه، ويزن بذلك الخير والشر والصدق والكذب وسائر المتضادات(٣).

ويقول الأستاذ خالد محمد علي الحاج ان الحسن الصباح اختار مثل إمامه

---

(١) انظر تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة ص٢٠ وما بعدها؛ وانظر أيضًا: خالد محمد علي الحاج: الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد، ج ١ ص١٤٨، تحقيق عبدالله ابراهيم الانصاري، من مطبوعات دار احياء التراث الاسلامي بدولة قطر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٢) الكشاف الفريد، ج١، ص١٥٠.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٤٩ وما بعدها.

وسلفه ابن ميمون ان يتستر بالدعوة الشيعية، وأن يؤثر إمامة الإسماعيلية لانتشار فلولهم وجموعهم في جميع الأقطار ولا سيما فارس التي اختارها مركزًا رئيسيًا لفرقته. وقد بنى دعاة الاسماعيلية نظريتهم السرية على أساس شعارهم القائل: لا حقيقة في هذا الوجود، وكل أمر مباح[1].

وعندما اشتد خطرها في أخريات القرن الخامس الهجري هجم عليها الغزالي هجومًا عنيفًا، ووضع الكتب والرسائل التي توضح خطر فلسفتهم لانها لم تقف عند الحاجة وحسب، بل امتدت إلى العامة في طرق سرية دقيقة، وفي مقدمة هذه الكتب فضائح الباطنية الذي صوب بوجه خاص إلى خطر مسألة التعليم من الامام المعصوم[2].

الواضح من آراء فرق الباطنية والاسماعيلية أنهم خرجوا عن جميع فرق الإسلام، وقد لخص الغزالي مبادئهم في قوله: والمنقول عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات واستحلالها وانكار الشرائع، إلا أنهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم[3].

كما حمل الغزالي على مبادئ الاسماعيلية وقال: إن مذهبهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض واستطاع أن يشرح طرقهم في وضوح تام[4].

ولكن قد أجد من المتحمسين إلى اعتبار ابن سينا من الاسماعيلية مَنْ يتخذ من قول ابن سينا بالفيض والصدور Emanation ذريعة لهذه الصلة، غير أن قولهم هذا مردود عليه بأن القول بالفيض او الصدور لم يكن وقفًا على الاسماعيلية وحدهم، فقد سبقهم إلى القول بها الأفلاطونية المحدثة Néo-Platonism ممثلة في زعيمها أفلوطين[5]، وأخوان الصفاء والفارابي وإن

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥١.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج ٢، ص ٦٥.

(٣) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧، القاهرة ١٩٦٤.

(٤) الغزالي: المصدر السابق، ص ٢٤ - ٣٢.

(٥) Plotinus: The six Enneads, trans. by Stephen Mackenna & B.S. Page. Enn. 2.9.4. U.S.A. 1952.

كان الأجدر أن يقال إن التلميذ أخذ هذه النظرية عن استاذه.

وإذا كانت الاسماعيلية قد قالت بالفيض أو الصدور فإنها فسرت الخلق تفسيرًا فلسفيًا لا يتلاءم مع قدرة الله وعظمته جل شأنه، وهذا ما لم يفعله ابن سينا. فالعقل الانساني عند الاسماعيلية لا يستطيع ان يدرك حقيقة الذات الإلهية، وليس لهذه الذات صفات، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذي أبدعه الله، ويمكن أن نعرف العقل المبتدع لا البارئ المبدع[1]. وعن العقل صدرت النفس الكلية The universal Soul وعن النفس صدرت المادة Matter، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع. وامتد غلوهم إلى ربط مراتب دعوتهم بمراتب الوجود. فالناطق في العالم الأرضي يقابل العقل الأول في العالم العلوي. والاحساس أو الوحي يقابل النفس الكلية وهكذا. وفي اعتقادهم أن الوحي لا ينقطع لانه فيض من الناطق على الوحي والأئمة[2].

فأين هذا الذي نجده عند الاسماعيلية من قول بالفيض، وقول بإبطال لأية حقيقة في الوجود، وإنكار للشرائع واستباحة للمحظورات مما نجده عند ابن سينا؟ وهل يتفق ذلك مع ما ذهب اليه الشيخ الرئيس حين قال ان العالم محدث عن طريق الابداع؟ بمعنى ان حدوث العالم مستمد من الله ـ الخير المحض ـ او أن هذا العالم (وهو حقيقة وجودية) فاض عنه تعالى بإرادة لا تشبه إرادتنا الناقصة؟!

ويتميز هذا الابداع عند ابن سينا «بإدامته تأييس ما هو بذاته ليس، إدامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع». يقول الشيخ الرئيس: «فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون بذلك النظام، لأنه يعقل، وهو يستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهه الكون عن

(١) الكرماني: راحة العقل، ص٤٦ - ٥٢، القاهرة ١٩٥٢.

(٢) الكرماني: راحة العقل، ص١٢٦؛ وانظر أيضًا: د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج٢ ص٦٤ - ٦٧.

مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوق لذاتيهما، فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض»[١].

ويقول أيضًا: «لا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه، وهي المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة مصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاتـه لا لشيء آخـر». وبعـد استطـراد قصير يقـول: «... فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته ومـاهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام. ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولًا قريبًا له، بل المعلول الأول عقل محض. لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة... ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[٢]. والمتأمل لأقوال ابن سينا عن كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى يمكن ان يلمس فيها جوانب اشراقية وخاصة حديثة عن ايجاد الموجودات بعملية ابداعية وهو ما سأفصل القول فيه في الفصل الثاني من الباب الثالث.

وعلى ضوء ما تقدم أستطيع أن أقول ان ابن سينا وإن انتسب إلى الاسماعيلية بحكم نشأته في اسرة تدين بالولاء للفكر الشيعي بعامة والاسماعيلي بخاصة، إلا انه كان حر التفكير، نير العقل، قوي العزم على اختيار ما يحلو له من آراء وأفكار. فلا أحد ينكر تأثره بآراء المفكرين في الاسلام كالكندي والفارابي واخوان الصفا كما لا ينكر أحـد أنه استعار من متكلمي الاسماعيلية نظرية العقول العشرة La Theórie des Dix Intelligences. فقد ذكر كوربان في مقال له تحت عنوان: «ابن سينا Avicenne» أن اكتشاف مصنفات مفكري الإسماعيلية غير بعض الأشياء في نظرتنا للفلسفة في الاسلام، ومن

---

(١) ابن سينا: النجاة، تقديم د. ماجد فخري، ص٢٨٦، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ٢٧٥، القاهرة ١٩٣٨.

مصنفاتهم، على سبيل المثال، نظرية العقول العشرة التي ألفها الفارابي نهائيًا، والتي وجدت ثانية لقرون عديدة في كل النظريات الكونية والمعرفية التقليدية، وقد ظهرت بصورة متعمقة عند حميد الكرماني قبل أن يتمها ابن سينا في منهجه الخاص(١).

ولكن يجب أن تكون على حذر إلى أبعد حد عند مقارنة الاسماعيلية ونظرية ابن سينا السماوية، هناك تماثل ظاهري بينهما ولكن البناء الداخلي مختلف. والحقيقة هي أن منذ انهيار الاسماعيلية السياسي، عاش الفكر الإسماعيلي بطريقة سرية(٢).

وفيما يتعلق بأسرار أوائل الابجدية، استعار ابن سينا دلالاتها بعد أن صبغها بصبغة عقلية من أبي يعقوب السجستاني الاسماعيلي، يقول ماسينيون إننا نرى في رسالة ابن سينا المسماة بالرسالة النيروزية La Rissala Al–Nayrouzyya الأهمية المقرون بها كل حرف من حروف الابجدية، فعلى سبيل المثال فحرف الياء Le Ya يدل على القرار. وحرف اللام La Lettre Lam يدل على الخلق وانتشار الاشعة. وحرف الطاء La Lettre tâ يعني المادة وهكذا في بقية الحروف حتى نهاية الابجدية(٣). وليس معنى هذا، كما يقول ماسينيون، أن ابن سينا أصبح من الشيعة، فقد كان يوجد في ذلك الوقت اثنا عشرية (خصوصًا النصيرية) يستعملون نفس الحقائق الكلامية التي ترجع إلى أبي الخطاب والمفضل، وهذان يذهبان إلى ان روح التأويل أو روح الأمر يفوق روح التنزيل (جبرائيل) الذي يوجدون بينه وبين سلامان أحيانًا(٤).

أعود فأقول إن الشيخ الرئيس وإن وقف على آراء سابقيه، وأخذ منهم ما

---

(١) Corbin (H.): Avicenne et le Shi'isme, P. 122, dans Encyclo. universalis corpus 3, France 1984.

(٢) Corbin (H.): Avicenne and the Visionary Recital, under the title Avicennisme and Imamisme, P. 254.

(٣) Louis Massignon: Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire, P. 12.

(٤) لويس ماسينيون: المرمى النهائي لمذهب ابن سينا الفلسفي، ص٧٩ (من الكتاب الذهبي).

يساعده على بناء نسقه الفلسفي، إلا انه بناه كما يصوره هو لا كما تصوروا هم، فكان له ما أراد.

ثانيًا ـ كتب ورسائل الهية:

استكمالًا لبيان صلة ابن سينا بالشيعة، وأثر هذه الصلة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته سأقف الآن عند كتبه ورسائله الالهية[1]. وبالرغم من سابق ذكري لجانب من هذه الكتب والرسائل الالهية في الباب الأول، عندما كنت بصدد الحديث عن اهتمام ابن سينا بالتصوف ودلالات هذا الاهتمام الاشراقية إلا أن الهدف من حديثي الآن يختلف. فاستعراضي لبعض كتب ورسائل ابن سينا الالهية ذات الدلالات الاشراقية إنما هو محاولة لمعرفة صلته بالشيعة. ولتحقيق هذا الهدف سأحاول على قدر استطاعتي ان أتخير من بين موضوعات كتبه ورسائله الالهية ما يبدو لي فيها من صلة تمس من قريب أو من بعيد علاقة ابن سينا بالشيعة حتى يتسنى لي معرفة أثر هذه العلاقة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته. فمن كتبه: كتاب الشفاء، والاشارات والتنبيهات، النجاة ـ وهو مختصر الشفاء ـ كتاب عيون الحكمة[2] ـ وهو يتضمن مباحث المنطق والطبيعيات والالهيات ـ كتاب الانصاف[3] ـ وقد تعدّدت الروايات وتضاربت حول هذا الكتاب، ومرجع ذلك الرواية القائلة بأنه نهب مع متاع ابن سينا وأن في اعادته شغلًا لا يسمح وقت الفيلسوف به، ومهما يكن من أمر، فإن محتوياته هي: ١ ـ شرح كتاب اللام ـ ٢ ـ تفسير كتاب أثولوجيا ـ ٣ ـ التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ـ كتاب المبدأ والمعاد،

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه الكتب والرسائل الالهية يمكن الرجوع الى كتاب الأب قنواتي: «مؤلفات ابن سينا»، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٠؛ د. يحي مهدوي: مصنفات ابن سينا، طهران ١٣٣٣ هـ.

(٢) لفخر الدين الرازي شرح على الكتاب.

(٣) للوقوف على تفاصيل هذه الروايات وتضاربها، انظر د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب؛ د. يحي مهدوي: مصنفات ابن سينا.

ووفقًا لما ذكره ابن سينا، فقد تضمن هذا الكتاب «ثمرة العلم الذي هو فيما بعد الطبيعة، وهو القسم المعروف بأثولوجيا أرسطوطاليس؛ وهو الربوبية... وثمرة العلم الذي في الطبيعيات، وهو معرفة بقاء النفس الانسانية وأنها ذات معاد».

أما رسائله الالهية فمنها: «رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم». «رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها» - «الصلاة وماهيتها»؛ «العلم اللدني»، «في بيان المعجزات والكرامات».

وفي هذه المقام سأكتفي بذكر نبذة عما يلي:

كتاب الشفاء، أو كتاب الاشارات والتنبيهات. ومن الرسائل: «رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، رسالة في القوى الانسانية وادراكاتها».

كتاب الشفاء: وهو موسوعة فلسفية تغطي عدة مجالات، ففيها المنطق، الطبيعة، الرياضيات والميتافيزيقا. عرض فيه ابن سينا وجهة نظر أرسطو بالتفصيل مقدمًا شرحًا حقيقيًا في عدة نقاط، ولكنه في بعض النواحي يعطي لشرحه أسلوبًا افلوطينيًا أكثر[1]. ولعل ما يؤكد هذا القول ما قيل عن فلسفة ابن سينا في هذا الكتاب - الشفاء - ففيها ليس فقط قدرًا غير محدود من فكر أرسطو بل تتضمن أيضًا التأثيرات اليونانية الأخرى والأفلوطينية[2].

وعن هذه الموسوعة الفلسفية تقول دالفرني: «لكي نستخدم مصطلحًا أكثر مطابقة للثقافة ولقاموس القرن الثاني عشر، فإن كتاب الشفاء يعد مجموعة فلسفية نظرية»[3].

---

(١) The New universal library, Volume II, the cascton publishing company division of international learning systems corporation limited, London 1984, P. 35.

(٢) The New Encyclopaedia Britannica, 1978, Vol 2, P. 540.

(٣) D'alverny (M.T.): Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne, P. 340, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27ème année 1952, Paris Librairie philosophique J. Vrin.

ما يعنينا من هذا المؤلف الضخم الجزء الخاص بالالهيات، ففي الفصل الثاني من المقالة الأولى من الاهيات الشفاء. قال ابنْ سينا في بيان الحق والصدق من ما نصّه: « ... وأن من الفضلاء من يرمز أيضًا برموز ويقول الفاظًا ظاهرة مستشفة أو خطأ، وله فيها غرض خفي، بل أكثر الحكماء بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطًا او سهوًا هذه وتيرتهم »[1].

وفي محاولة مؤلف « توفيق التطبيق » التوفيق بين كلام ابن سينا وكلام الأمامية يذهب إلى القول بأن من خواص مذهب الأمامية: رفع السهو والغلط عن الانبياء مطلقًا، وعدم جواز الغلط، والسهو عن الأنبياء[2]. يقول ابن سينا مثبتًا النبوة « ...فواجب إذن ان يوجد نبي، وواجب ان يكون إنسانًا وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فيكون له المعجزات التي أخبرنا بها، وهذا الانسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننًا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه، وإنزاله الروح المقدس عليه، ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعًا واحدًا قادرًا، وانه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المعد، ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة، ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له »[3].

وهدف ابن سينا، كما هو واضح في هذا النص، هو اثبات النبوة وحديثه عنها ليس فيه ما يدل على أن الانسان لا يترك وجود الامام، والنبي لا يترك نصب الوحي، كما زعم الجيلاني مؤلف « توفيق التطبيق » والذي جانبه

(١) ابن سينا: الشفاء، الفن الثالث عشر في الالهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص٣١٠ طبعة طهران ١٣٠٣ هـ.

(٢) علي بن فضل الله الجيلاني: « توفيق التطبيق »، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، ص٥٣ ط ١ ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.

(٣) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج٢، المقالة العاشرة، الفصل الثاني، ص٤٤٢.

الصواب في فهمه لنص ابن سينا السالف. واغلب الظن ان محاولة الجيلاني إثبات أن ابن سينا من الامامية الاثني عشرية كانت مسيطرة عليه إلى الحد الذي جعله يفسر كلام ابن سينا بأكثر مما يحتمل مما جعله في الضرورة بين ايجاد النبي وارساله، وبين إيجاد الامام ونصبه. وفي ذلك يقول: « واعلم ان الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء، وإرسالهم إلى الناس، وإيجاد الإمام ونصبهم: لأن اللطف وجودهم لا اظهارهم، واقتدارهم على الناس، لأن حجتهم عليهم تتم بوجودهم، والإظهار والتمكن والاقتدار من التفضلات لا من الواجبات، وكذا الهداية واجبه بمعنى إرادة الطريق المستقيم لا بمعنى الايصال إلى المطلق، لانها بمعنى الإيصال إلى المطلق لا يجب اتفاقًا بل تفضلًا، لأن الضلالة بعد الايصال مستحيل. قال سبحانه وتعالى: ﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[1] . فلا جبر بالإطاعة، ولا على المعصية، بل بنى على اختيارهم لتحصيل درجاتهم »[2] .

وللفصل الخامس من المقالة العاشرة من إلاهيات الشفاء، أهمية خاصة. وترجع أهمية هذا الفصل إلى أننا يمكن أن نستند عليه في الحكم على صلة ابن سينا بالشيعة. وبالرغم من وضوح حديث ابن سينا عن طريق استخلاف الخليفة والامام، واستصوابه الاستخلاف بالنص، إلا ان مؤلف « توفيق التطبيق » يحاول في كثير من مواطن مؤلفه أن يؤول كلام ابن سينا بما يتفق ومذهب الامامية[3] .

وفي هذا الفصل تحدث ابن سينا عن: واجبات الخليفة والامام تجاه من يخلفه في الأعياد والمعاملات، وموقفه من الاعداء، وتنظيم المدينة، كما تحدث عما يسنه الخليفة والامام في الاخلاق والعادات،ومنها انتقل إلى الحديث عن

(١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢) الجيلاني: توفيق التطبيق، ص٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٣ - ٥٤؛ ص٢١١ - ٢١٧.

الفضائل. وقد استوقفني حديثه هذا، ولي عليه ملاحظات: فالفضائل عند ابن سينا ثلاث:

١ ـ هيئة التوسط في الغضبيات، ورأس هذه الفضيلة الحكمة.

٢ ـ هيئة التوسط في الشهوانية، ورأس هذه الفضيلة العفة.

٣ ـ هيئة التوسط في التدبيرية، ورأس هذه الفضيلة الشجاعة.

وفي رأي ابن سينا أن من اجتمعت له هذه الفضائل الثلاث بالإضافة إلى الحكمة النظرية فقد سعد، وأن من فاز مع ذلك (اي مع الفضائل الثلاث والحكمة النظرية) بالخواص النبوية فإنه «كاد أن يصير ربًا إنسانيًا، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه»(١).

وفي رأيي أن ابن سينا قد بلغ في حديثه عن الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الخليفة والامام، وان شفع له انه يهدف بحديثه هذا، تعظيم مكانتهم وتوقير هيبتهم في النفوس. ومهما يكن من أمر، فما ذكره مؤلف «توفيق التطبيق» في تفسيره لكلام الشيخ الرئيس انما هو محاولة منه لتأويل كلام ابن سينا تأويلًا يتفق مع تعاليم الامامية. فعلى سبيل المثال يفسر كلمة ربًا بالمربي، ويفسر كلمة العبادة بالطاعة، على أساس أن تحليل العبادة لا يكون بدون العصمة بخواص النبوة، ولا يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق المسلمين إلا أمير المؤمنين، وإمام المتقين صلوات الله عليه وآله المعصومين(٢).

ومن الاسانيد الأخرى التي استند إليها مؤلف «توفيق التطبيق» في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الامامية الاثني عشرية، قول ابن سينا: «... ان النبي من عند الله تعالى، وبإرسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الالهية إرساله، وأن

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج٢ ص٤٥٥.

(٢) الجيلاني: المصدر السابق، ص٩٥.

جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله ان يسنه، وأن جميع ما فيه من عند الله تعالى »[1]. وقول ابن سينا هذا يتفق مع صريح مـذهـب الامـاميـة على حد قول الجيلاني، لأن المخالفين يجوزون أن ما يسنه النبي باجتهاده، والامامية لا يجوزون كما قال تعالى في الكتاب العزيز ﴿وما ينطق عن الهوى★ ان هو الا وحي يوحى﴾[2].

كتاب الاشارات والتنبيهات[3]: ويعدُّ الموسوعة الفلسفية الثانية لابن سينا، أقول ذلك لأنه ألفه في أواخر حياته، فكان ثمرة نضجة التام. وهذا الكتاب وان قسمه ابن سينا إلى أنهج وأنماط فهو في النهاية يتضمن موضوعات المنطق والمشكلات الفلسفية من طبيعية ونفسية والاهية وتصرفية أو عرفانية. مـا يعنينـا منها الآن الأنماط الثلاثة الأخيرة[4]. وهي النمط الثامن « في البهجة والسعـادة »، النمط التاسع « في مقامات العارفين » والنمط العاشر « في أسرار الآيات ». فهذه الأنماط الثلاثة تعكس لنا بصدق عمق مشاعر ابن سينا الديني، وهذا ما ترجمته لنا نصوصه وعبرت عنه أبلغ تعبير، نذكر منها على سبيـل المثـال قـولـه بعد أن أدرك أن اللذات الحية وما عداها لذات ضعيفة بل وكلها خيالات

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج٢ ن١٣ م١٠ ف٣، ص٦٥٠ طبعة طهران ١٣٠٣ هـ.

(٢) سورة النجم الآيتان ٣ - ٤.

(٣) لكتاب الاشارات شروح عديدة، أهمها شرح فخر الدين الرازي (+ ٦٠٦ هـ)، وشرح سيف الدين الآموي (+ ٦٣١ هـ) الموسوم « كشف التمويهات في التنبيهات » وهو رد على فخر الدين الرازي واعتراضاته. وهناك شرح لنصير الدين الطوسي (+ ٦٧٢ هـ) يحمل اسم « حل مشكلات الاشارات » وقد نشره د. سليمان دنيا محقق (الاشارات والتنبيهات) ضمن هوامش النص السينوي. وأيضًا شرح لابن كمونة يسمى « شرح الأصول والجمل »، وشروح أخرى لنجم الدين النخجواني ولجمال الدين حسن بن يوسف الحلي وغيرهما. وللكتاب أيضًا تعليقات وتلخيصات. أما ترجماته فكانت الى الفارسية والفرنسية، والترجمة الأخيرة أشرفت عليها مدام جواشون في باريس. وهناك شروح وحواش أخرى ذكرها كل من حاجي خليفة (كشيف الظنون: ج١ ص٩٤ - ٩٥ والأب جورج قنواتي (مؤلفات ابن سينا، دار المعارف بمصر ١٩٥٠ ص٤ - ١٢)، انظر فيلسوف عالم ص٧٨؛ توفيق التطبيق ص١١٧.

(٤) تحدثت عن هذه الأنماط الثلاثة بشيء من التفصيل في الفصل الأول من الباب الأول.

غير حقيقية: « فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية »[١].

ـ ويقول عن العارفين مبينًا حالهم: « والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا »[٢].

ـ ويقول واصفًا حال النفوس التي حظيت بالغبطة العليا في الحياة الدنيا: « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حيـاتها الدنيا، كان أجل أحوالها ـ ان تكون عاشقة مشتاقة، لاتخلص من علاقة الشوق، اللهم في الحياة الأخرى »[٣].

افرد ابن سينا النمط التاسع للحديث عن أحوال أهل الكمال، وبيان كيفية تدرجهم في مدارج الكمال والسعادة. ففرق بين الزاهد والعابد والعارف، وخص العارفين بمقامات ودرجات يحظون بها حتى وهم في حياتهم الدنيا[٤]، وما ذلك إلا لأن « العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه »[٥].

وإذا انتقلنا إلى النمط العاشر والأخير من الإشارات نجد لونًا آخر من الحديث عن العارفين يبرز فيه ابن سينا ظهور الغرائب التي تصدر عن الأولياء مثل الاكتفاء بالقوت اليسير[٦]، والاخبار عن الغيب[٧]، والتمكن من الافعال

---

(١) ابن سينا: الاشارات القسم الرابع (التصوف) ط٨ ف١ ص٧٥١، تحقيق د. سليمان دنيا مع شرح نصير الدين الطوسي، دار المعارف بمصر (بدون تاريخ).

(٢) ابن سينا: الاشارات (القسم الصوفي) ط٨ ف١٤، ص٧٧٤.

(٣) ابن سينا، المصدر السابق، ط٨ ف١٨، ص٧٨٦.

(٤) الاشارات، ط٩، ف١، ص٧٨٩.

(٥) الاشارات ط٩، ف٥، ص٨١٠.

(٦) الاشارات، ط١٠ ف١ ص٨٥٣؛ ف٤ ص٨٥٦؛ ف٥ ص٨٥٨.

(٧) الاشارات، ط١٠ ف٧ ص٨٦١؛ ف٢٤ ص٨٩١؛ ف٨، ٩، ١٨، ص٨٦١ - ٨٦٦.

الشاقة[1]. كما ذكر اسباب الافعال الموسومة بخوارق العادة المنسوبة إلى الانسان[2]، ولم يفته أيضًا أن يبين السبب للحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم[3] وفي محاولة توفيق التطبيق[4] إثبات أن ابن سينا من الشيعة الامامية يربط بين ما ذكره ابن سينا من أوصاف الكاملين والعارفين من العادات، وإخبار بالمغيبات، وقيام بالافعال الشاقة التي لا تحصل إلا لصاحب الكرامات والدرجات العالية من صاحب النفس القدسية، وبين ما حصل لأمير المؤمنين عليه السلام حين قال: « والله ما بلغت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية » معللًا رأيه بان هذه الجملة من الأوصاف لا يوجد فيها شيء في الأصحاب الا لامير المؤمنين وإمام المتقين. الا انني اختلف معه في هذا الرأي، وأغلب الظن أن المقصود من قول أمير المؤمنين هو أنه خلع باب خيبر بعون من الله سبحانه وتعالى وتأييد منه وليس بقوة جنوده وكثرة عتادهم.

واستنادًا إلى نصوص الشيخ الرئيس في القسم الصوفي من الاشارات استطيع أن أقول إن حديث ابن سينا فيه كان حديثًا عذبًا تفوح منه نفحات إيمانية ولا تترك مجالًا للشك في عقيدته.

وفيما يتعلق برسائل ابن سينا الالهية، فكما سبق لي وأن ذكرت سأحاول على قدر استطاعتي أن أذكر بعضًا منها مما يبدو لي فيها من آراء لابن سينا تتصل بالشيعة من قريب أو من بعيد، آملة ان يوفقني الله إلى جادة الصواب، وان أوضح هذه العلاقة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته، فمن هذه الرسائل: « رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم » وهي الرسالة السادسة من « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ». في هذه الرسالة اختصر ابن سينا القول في إثبات النبوة وبيان ماهيتها. وعرف الرسول والرسالة والوحي والملل.

---

(١) الاشارات ط١٠ ف٥، ٦ ص٨٥٨ - ٨٦٠.

(٢) الاشارات، ط١٠ ف٢٥، ص٨٩٢؛ وانظر أيضًا ص٨٩٣ - ٩٠٠.

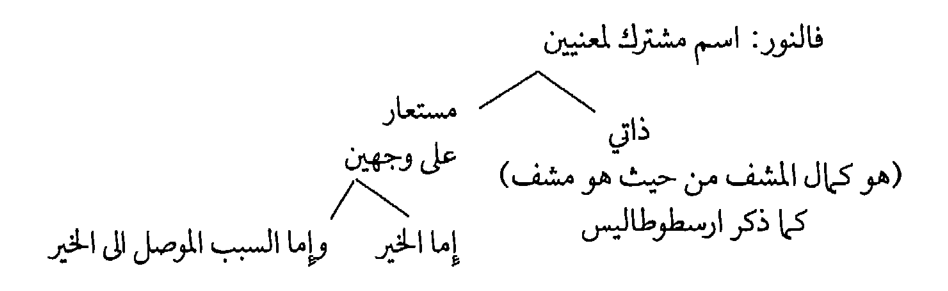
(٣) الاشارات، ط١٠ ف٣٠، ٣١ ص٩٠٠ - ٩٠٢.

(٤) انظر ص٥٥ من المصدر المشار اليه أعلاه.

فالرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة المسماة وحيًا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم. والرسالة هي إذا ما قيل من الافاضة المسماة وحيًا على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة. أما الوحي فهو هذه الافاضة. والملل في رأي ابن سينا هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي مجراة عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئي القابل(١).

ويشترط عند ابن سينا أن يكون كلام النبي رمزًا وألفاظه إيماءً(٢)، وهذه الفكرة كما ترى أفلاطونية المصدر لقوله: «وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الالهي وكذلك أجل فلاسفة اليونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات»(٣).

وعلى طريقة أفلاطون فسر ابن سينا قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾(٤).



---

(١) ابن سينا: «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم»، ص١٢٤ - ١٢٧، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط ١، مطبعة هندية مصر ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٤.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) سورة النور، آية ٣٥.

ومعنى النور هنا: هو المعنى المستعار بكلا قسميه، بمعنى ان « الله تعالى خير بذات، وهو سبب لكل خير »[1].

- والسموات والارض: « عبارة عن الكل وهو العالم ».

- المشكاة: « عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة... وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابلة العقل الهيولاني مشبه بمقالبه وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الاهوية هو المشكاة ».

- فالمرموز بالمشكاة: « هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور ».

- والمصباح: « عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة.

- الزجاجة: المسرجة، فالزجاجة تخرج من المسارج، لانها من المشفات القوابل للضوء.

- الكوكب الدري: اي الزجاج الصافي المشف.

- شجرة مباركة زيتونه: يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعه ومادة للأفعال العقلية.

- ويفسر ابن سينا قوله تعالى لا شرقية ولا غربية فيقول: « إن القوة الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق، فهذا معنى قوله لا شرقية ولا غربية، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا يعني قوله لا غربية »[2].

---

(١) رسالة في اثبات النبوات، ص١٢٥.

(٢) ابن سينا، رسالة في اثبات النبوات، ص١٢٧.

ـ أما قوله تعالى: ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾. « فهو مدح للقوة الفكرية ».

ـ أما المس، فمعناه عند ابن سينا: الاتصال والافاضة.

الواضح ان ابن سينا في شرحه لآية النور قد صرف اللفظ القرآني عن ظاهره الى رمز فلسفي، وهذا هو التأويل، وأغلب الظن أنه تأثر في اتجاهه هذا بموقف اخوان الصفاء من النصوص، فمن الأصول المقررة لديهم ان « ...للكتب الالهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة والمسموعة، ولها تأويلات خفية باطنية وهي المعاني المعقولة »[1].

وقد وضح اتجاه إخوان الصفاء في التأويل عن حديثهم عن واضع الشريعة، يقول اخوان الصفاء: « ... ويجتهد (واضع الشريعة) في انبائهم (اي أهل دعوته الذين أرسل اليهم) ما قد اعتقده بالتصريح عنها للخواص من أهل دعوته في السر والاعلان غير مرموز ولا مكتوم، ثم يشير إليها ويرمز عنها عند العوام بالألفاظ المشتركة والمعاني المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور وتقبلها نفوسهم »[2]. ومن الكلمات التي تأولوها: كلمة الملائكة فهم الجواهر العقلية.

ـ كلمة الشهداء فهم الذين يشاهدون الأمور الروحانية المفارقة للهيولى[3].

ويمكن ان نتبين هذا الاتجاه الباطني الذي ينـزع إلى التـأويـل عنـد الشيعـة وباطنية الاسماعيلية يقول البغدادي موضحًا ذلك: « ... والباطنية يرفضون المعجزات، وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي... وإنما يتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم، ويتأولون الشياطين على مخالفيهم

(١) رسائل اخوان الصفاء، ج٤ ص١٣٨، دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
(٢) رسائل ج٤، ص١٣٢.
(٣) رسائل ج٤، ص١٣٢.

والأبالسة على مخالفيهم. ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبًا للزعامة بدعوى النبوة والامامة... وإذا ذكروا النبي والوحي قالوا: ان النبي هو الناطق، والوحي أساسه الفائق، وإلى الفائق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه، فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة. ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة.

- ثم تأولوا كل ركن من أركان الشريعة تأويلًا يورث تضليلًا ،فزعموا ان معنى الصلاة موالاة امامهم، والحج زيارته وادمان خدمته، والمراد بالصوم الامساك عن إفشاء سر الإمام دون الامساك عن الطعام».

- وزعموا ان من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله ﴿وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[1] وحملوا اليقين على معرفة التأويل[2].

بعد هذا الاستطراد القصير، والذي استتبعه سياق الحديث عن تأويل ابن سينا لآية النور، واستخدامه للرموز والاشارات فضلًا عن إتجاهه الباطن[3]. اعود مرة أخرى إلى رسالته «في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم». فهذه الرسالة لا تبعد كثيرًا عما فصل ابن سينا القول فيه بشأن اثبات النبوة في المقالة العاشرة من إلاهيات الشفاء حين ذهب إلى القول: بأن جميع ما يسنه النبي إنما هو مما وجب من عند الله ان يسنه، وأن جميع ما يسنه إنما هو من عند الله تعالى. وقد اتخذ الجيلاني من قول ابن سينا هذا مناطًا آخر للتوفيق بين

---

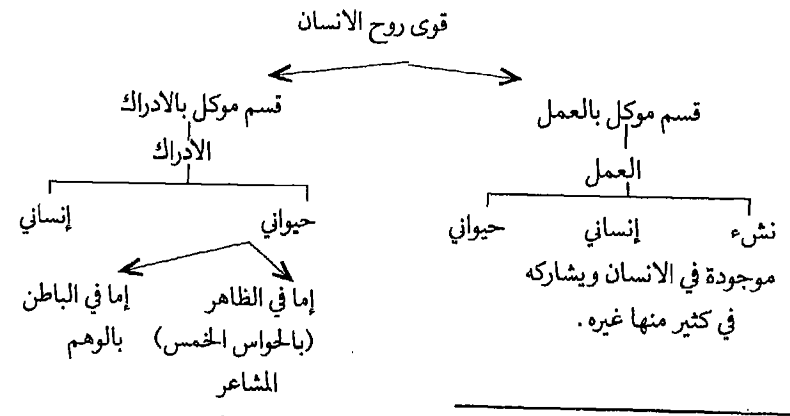
(١) سورة الحجر، آية ٩٩.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٩٦.

(٣) هذا ما نلمسه بشكل واضح من تأويل ابن سينا للصلاة، فهو يجعلها رمزًا لتأملات ذهنية وأعمال عقلية، وقسمها الى قسمين: ظاهر وباطن. فالقسم الظاهر هو القسم الرياضي المربوط بحركة الأشخاص. أما القسم الباطن الحقيقي فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة من الأماني. فالصلاة الحقيقية هي تشبه النفس الناطقة الانسانية بالأجرام الفلكية، وهي معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده في سواغ الأخلاق. انظر رسالة ابن سينا في ماهية الصلاة، ص٣٤ - ٣٨ (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، طبعة لندن ١٣٨٩ هـ).

كلام ابن سينا وكلام الإمامية[1] في هذا الشأن، وقد نجح في محاولته. وخلاصة رأي الامامية أنه لا يجوز ان يجتهد النبي فيما يسنه استناداً لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى ★ ان هو الا وحي يوحى﴾[2]. والمتتبع لما ذهب إليه ابن سينا في رسالته في «إثبات النبوات..» يجد فيها من الضوء ما يهدي لمعرفة جانبٍ من الاتجاه الاشراقي عنده، ففيها اعتراف صريح بالوحي المنزل من عند الله على الرسول الذي هو المبلغ هذه الافاضة للناس كافة، وما ذلك الا لانه يفضل جميع الأجناس التي فضلها بقواه: العقلية والمتخيلة، وبقدرته على الاخبار بالمغيبات، وإتيان الخوارق والمعجزات.

ومن الرسائل السينوية التي توخيت أن أستشف فيها صلة ابن سينا بالشيعة وبالتالي أقف منها على أثر هذه الصلة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته رسالة «في القوى الانسانية وادراكاتها» وهي الرسالة الثالثة من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وكما هو واضح من عنوان الرسالة، أنها تدور حول القوى الانسانية وإدراكاتها، إلا ان الشيخ الرئيس يستفتحها بقوله: إن الانسان منقسم إلى سر وعـلن. فعليه هو الجسم المحسوس، اما سرة فقوى روحه ثم قسم قوى روح الانسان القسمة التالية:



(١) الجيلاني: توفيق التطبيق، المقالة الثانية، ص١٣؛ وانظر أيضاً د. محمد مصطفى حلمي: ابن سينا والشيعة، ص٧٧ (ضمن مقالات الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢).

(٢) سورة النجم الآيتان ٣ ـ ٤.

ما يعنينا من هذه الرسالة هو حديث ابن سينا عن الروح[١] وتفرقته بين الروح الانسانية والروح القدسية وأخص بالذكر الروح القدسية، فحديثه عنها كما يقول الجيلاني، هو بعينه مذهب الامامية في حق النبي والائمة، بل هو مضمون كلامهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم عليهم السلام[٢].

يقول ابن سينا: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا اجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس. الارواح العامية الضعيفة اذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، واذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الآخر، وإذا جنحت من الباطن بلا قوة غابت عن الاخرى فلذلك التبصر يخل في السمع والخوف يشغل عن الشهوة، والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن التذكر والتذكر يصد عن التفكر». ثم يعود فيفصل القول في الروح القدسية ويقول: «الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن في الحس المشترك بين الباطن والظاهر، قوة هي مجمع تأدية الحواس، وعندها بالحقيقة الاحساس، وعندها

---

(١) الروح في اللغات السامية (راجع العبري) بمعنى الريح نعني به حركة خفيفة، أي حركة محضة، وفعل مجرد، فعل بسيط. وللروح في فلسفة اليونان معنيان: ١) جسم خفيف يجري في الأوردة، وهو أصل الحياة. ٢) جوهر مجرد عن المادة، وهو غير متحيز، وهو صورة الجسم في المعنى الأول يسمى pneusna وفي المعنى الثاني يسمى pneuma أيضًا أو psyché. انظر ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، ص١٠٣ (من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ الى ٢٤ ابريل ١٩١٣) تصدير بقلم د. مدكور، حققته وكتبت المقدمة والحواشي د. زينب محمود الخضيري، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة. أما ابن سينا فيفرق بين الروح الانسانية والقدسية (وهي ما أشرت اليها أعلاه). وفي رأيه أن الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدة حقيقية منفوضًا عنه اللواحق الغريبة مأخوذًا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة تسمى العقل النظري. انظر رسالة في القوى الانسانية وادراكاتها، ص٦٣.

(٢) توفيق التطبيق، ص٥٦.

ترسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصور محفوظة فيها وان زالت حتى تحس »[1].

واستند الجبلاني في رأيه عن موافقة كلام ابن سينا عن[2] الروح القدسية ومذهب الإمامية في حق النبي والائمة إلى فكرة العصمة، فان من كانت له نفس قدسية على النحو الذي يصوره ابن سينا لا يصدر عنه العصيان ولا الخطأ والنسيان. وعلم المشاهدة الذي لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شغل عن شغل ينافي العصيان: لان مع مشاهدة الحق لا يمكن مشاهدة عصيانه.

كما استند الجيلاني في محاولته الملائمة بين نصوص ابن سينا وتعاليم الإمامية في هذا الشأن إلى ما ذكره ابن سينا في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء من الفن السادس في خواص النفس الانسانية وبخاصة في نهاية الفصل السادس عند حديثه عن خواص النفس القدسية، وعما يتهيأ لصاحبها من ألوان الكمال في العلم والعمل. يقول الجيلاني في معرض حديثه عن العصمة وثبوت النبوة والامامة: « وبالجملة الانبياء والأوصياء كل فرد منهم خليفة الله في الأرض، وحاكم عند الله، ومنصوب من الله، وحجة الله على الخلق جميعًا بجميع الاعتبار، وهو ينافي الخطأ والعصيان والسهو والنسيان. لان معنى الحجة هو الغلبة على الغير، وإسكاته بحيث لا مفر له ولا مجال للانكار، وهذا إنما يتحقق إذا كان الخليفة معصومًا من جميعها من أول عمره إلى آخر عمره مع

---

(١) ابن سينا: رسالة في القوى الانسانية وادراكاتها، ص٦٤.

(٢) تعرض ابن سينا لموضوع الروح القدسية في كتبه ورسائله التي تحدث فيها عن النفس الانسانية وقواها وأصولها، وأذكر منها رسالته « مبحث عن القوى الانسانية » وهي ضمن المجموعة المشتملة على رسالة ابن سينا في أحوال النفس وعلى ثلاث رسائل أخرى، يقول فيها: « وقد تستبعد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالفعل الكلي بما ينزهها عن الفزع عند التعرف الى الغياب والروية، بل يكفيها مؤونتها الالهام والوحي، وتسمى خاصيتها هذه تقديسًا، وتسمى بحسبه روحًا مقدسًا؛ ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ».

كونه من نوع واحد ، ولم يكن معصومًا من جميعه، فلم يكن حجة باعتباره، فلا يكون حجة مطلقًا »[١].

والنفس القدسية عند الجيلاني « هي اشرف النفوس فطرة، وهي في ذاتها مائلة لمحسنات الاشياء ، وصارفة عن قبائحها ، لذاتها ولمشاهدة حقائق الاشياء على ما كان عليها »[٢].

وإذا رجعنا إلى كتاب «راحة العقل» للداعي الاسماعيلي حميد الدين الكرماني نجد ان ما يذكره عن النفس المؤيدة أو النفس الشريفة لا يختلف كثيرًا عما يذكره ابن سينا باسم القوة الشريفة القدسية[٣] أو باسم الجواهر العقلية القدسية،[٤] وما يذكره أيضًا اخوان الصفاء عن النفس الانسانية الكلية.

يقول الكرماني: « ... والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل مختصة بالفضائل التي اختص بها الأول كمالًا وتمامًا...، وستفنيه بما أفيض عليها ، كاملة قائمة بالفعل... »[٥].

لذا فإنني أتفق مع د. محمد مصطفى حلمي بأن محاولة الجيلاني التوفيق بين كلام ابن سينا بشأن النفس القدسية، وحديثه وحديث الامامية عنها يعد مقبولًا إلى حد ما ومعقولًا من بعض الوجوه.

تلك كانت إشارة سريعة لأهم كتب ورسائل الشيخ النفسانية والالهية ذات

---

(١) الجيلاني: توفيق التطبيق، ص٣٦؛ وتعليقات د. محمد مصطفى حلمي ١٥٣ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص١٩.

(٣) ابن سينا: الاشارات، ج١، ص١٥٣، ص١٥٦، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٥ هـ.

(٤) ابن سينا: الاشارات، ج٢، ص٩٩؛ وانظر د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، ص٢٤٣.

(٥) الكرماني: راحة العقل، ص٤٠١، وانظر أيضًا حديثه عن النفس الشريفة، ص٤٠٢، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٢م.

الدلالات الاشراقيــة التي حاولت على قدر استطاعتي ان أستشف منها ما يدل على تأثير ابن سينا بالشيعة بصفــة عامة والاسماعيلية والامامية بصفة خاصة.

يبقى لي أن أبين نقطة أخيرة وهي أثر علاقة ابن سينا بالشيعة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته. فكما سبـق لي وأن أوضحت بأن ابن سينا وان انتسب إلى الاسماعيلية بحكم نشأته في أسرة شيعية اسماعيلية، إلا أنه لا يعد من الشيعة خاصة وقد رفض آراءهم وعبر عن هذا الرفض بصريح القول في سيرته حين قال: « وكانوا (اي أباه وأخاه) ربما تذاكروا ذلك (اي أحاديث الاسماعيلية عن النفس والعقل) بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي »[1].

وبرجوعي إلى كتب الفرق عرفت السبب في رفض ابن سينا لآراء الشيعة بعامة والباطنية والاسماعيلية بخاصة. فمن هذه الكتب[2] وقفت على حقيقة مذهبهم الذي لا يقبله اي مسلم صحيح العقيدة، فهم ينكرون الرسل والشرائع، ويشككون الناس في الكتب السماوية المقدسة. ويبطلون القول بـالمعـاد والنشور من القبور، والملائكة في السماء، وينكرون أية حقيقة في هذا الوجود، ويستبيحون المحظورات ويستحلونها، ويقولون بقدم العالم، وبوجـوب الدعـوة إلى تعيين إمام صادق قائم في كل زمان.

وقد ترجم ابن سينا رفضه هذا في نسقة الفلسفي الذي جمع فيه بين النظر العقلي والتجربة الصوفية، وتمثل هذا الرفض في اتجاهه الاشراقي الروحاني الذي كشف لي عن الوجه الإيماني في نفس فيلسوفنا؛ فهو مؤمن بالله وبكتبه المنزلة، وبالملائكـة، وبضرورة وجـود النبي، وبـالمعـاد والنشـور، وبـأن الجزاء للمحسن والعقاب للمسيء، وسأدع له الكلمة ليرد عن نفسه دعوى تشيعه

---

(١) الكاشي: نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٠.

(٢) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، الفصل السابع عشر من الباب الرابع: في بيان الفرق التي انتسبت الى الاسلام وليست منه »، ص ٢٨٢ - ٣١٢.

ويفصح عن عقيدته يقول: «...فواجب إذن ان يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب ان تكون له خصوصية ليست كسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها، وهذا الإنسان إذا وجد يجب ان يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه، وإنزاله الروح المقدس عليه، ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعًا واحدًا قادرًا، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره، فإنه يجب ان يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة، ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له»[١].

من جملة ما سبق، أستطيع أن أقول إن ابن سينا فيلسوف عقلاني في المقام الأول، إلا انه نحا نحوًا إشراقيًا، وقد وضح هذا الاتجاه في كتبه المتأخرة[٢] ثمرة نضوجه الفكري الكامل، وأكبر الظن أن هذا الاتجاه وان وجد فيه ابن سينا المأمن والملاذ من حياة اللهو والمجون، فهو أيضًا رد فعل مباشر لرفضه للتعاليم الشيعية الشائعة في عصره، وما ساد فيه من آراء ومعتقدات صح له بطلانها.

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (الجزء الثاني) م ١٠ ف ٢ ص ٤٤٢، وانظر أيضًا الفصل الأول من المقالة العاشرة ص ٤٣٥ - ٤٣٧.

(٢) تأمل الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات وهي: النمط الثامن «في البهجة والسعادة»، والنمط التاسع «في مقامات العارفين»، والنمط العاشر في «أسرار الآيات»، وقد سبق لي وأن أشرت اليها عند حديثي عن كتاب «الاشارات والتنبيهات».

الباب الثالث

مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا

الفصل الأول: المصدر الأفلاطوني
الفصل الثاني: المصدر الأرسطي
الفصل الثالث: المصدر الأفلوطيني
الفصل الرابع: المصدر الهرمسي
الفصل الخامس: المصدر الغنوصي والصابئي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم

استكمالاً لمحاولتي في معرفة حقيقة الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا التي بدأتها بتعريفي لمعنى كلمة تصوف والفرق بينه وبين الاشراق، وأوضحت كيف تكون الصلة بينهما، وإلى اي حد كان اهتمام ابن سينا بالتصوف والدلالات الاشراقية لهذا الاهتمام، وكذلك عرضت لأهم كتبه ورسائله الالهية التي تعبر عن هذا الجانب الصوفي الاشراقي في فلسفته، كما فصلت القول في حكمة ابن سينا المشرقية فعرفت ما المقصود بهذه الحكمة المشرقية، وأوضحت الصلة بين الاشراق وفلسفة ابن سينا الصوفية هذا من جهة، ومن جهة أخرى بينت الفرق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق، وعرضت كذلك لمضمون كتابه في الحكمة المشرقية، وانتهيت إلى انه إذا كانت المعرفة المشرقية هي نتاج النظر العقلي والتجربة الصوفية، فإن الاشراق السينوي إنما هو ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي.

ولمعرفة العوامل المؤثرة في الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا، عرضت في الكتاب الثاني من هذه الدراسة لعلاقة ابن سينا بالشيعة وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته وذلك من خلال بحثي في العوامل الشيعية الاسماعيلية في حياة ابن سينا وصلتها بالاتجاه الاشراقي. وكذلك العلاقة بين التعاليم الشيعية الشائعة في عصره بالاتجاه الاشراقي عنده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى

عرضت لجانب من كتبه النفسانية والالهية التي تتضمن موضوعات تمس من قريب أو من بعيد علاقة ابن سينا بالشيعة، وذلك في محاولة لمعرفة أثر هذه العلاقة على الاتجاه الاشراقي في فلسفته وانتهيت إلى أن الاتجاه الاشراقي واضح في بعض رسائل ابن سينا في كتبه المتأخرة وبخاصة في الانماط الثلاثة الأخيرة من «الاشارات والتنبيهات» وإن هذا الاتجاه وان وجد فيه ابن سينا الجانب الذي افتقده في حياته المسرفة في المادة، فهو أيضًا رد فعل مباشر لرفضه للتعاليم الشيعية الشائعة في عصره.

استكمالًا لهذه المحاولة التي اتحرى فيها عن الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا سأحاول في هذا الباب - الثالث - أن أوضح مصادر الاشراق عند ابن سينا.

ولهذا الباب اهمية مزدوجة: - فهو من ناحية يفيدنا في معرفة الأصول التي استند إليها ابن سينا في بناء فلسفته.

- ومن ناحية أخرى سنتعرف من خلاله على الجوانب الاشراقية عند من أخذ عنهم ابن سينا أصول اتجاهه الاشراقي، ومدى استفادته منها، وأثر ذلك على فلسفته بعامة والاتجاه الاشراقي بخاصة.

وقد تمثلت لي هذه المصادر فيما يلي:

١ - مصدر افلاطوني: - يبدو لي هذا المصدر واضحًا في نظرية المثل الأفلاطونية، ورأي أفلاطون في النفس.

٢ - مصدر أرسطي: - يتجلى هذا المصدر في نظرية أرسطو في المعرفة الانسانية، وإن نحا بها نحوًا إشراقيًا.

٣ - مصدر أفلوطيني: - وهو مصدر هام من مصادر الاشراق عن ابن سينا، فآراء أفلوطين في الفيض او المصدر، وقوله بالحركة الصاعدة للنفس بغية الوصول إلى المبدأ الأول والاتجاه به، وكذلك الجانب الصوفي في فلسفته كل ذلك كان له أثر كبير في توجيه آراء ابن سينا في مجالي المعرفة والالوهية وجهة اشراقية.

٤ ـ مصدر هرمسي: ـ وقد تجلى أثر هـذا المصـدر على فكـر ابـن سينـا في ميله إلى الطريقة الكشفية التي تعتمد على الالهام والوحي ـ هذا إلى جانب ما عنده من الطريقة البحثية العقلية ـ وكذلك في حديثه عن الوحي والنبوة، فقد تحدث عنها بطريقة ذوقية إشراقية تبتعد عن طريق العقل والمنطق الأرسطي.

٥ ـ مصدر شرقي وصابئي: ـ ويبدو أثر هذا المصدر واضحًا في آراء ابن سينا عند معالجة موضوع المعرفة والنبوة، وسنلاحظ أن هناك تشابهًا كبيرًا بين مـا يسميه الفلاسفة عقولًا ـ وخاصة فلاسفة الاسماعيلية ـ وبين ما يؤمن به الصابئة الشرقيون من كائنات روحية مقدسة، وهي عند الصابئة مبـدعـة مـن لا شيء وجواهرها أنوار، ويستطيع الانسان بتطهير نفسه بالرياضات والعبادات أن يلحق بها وأن يتقرب عن طريقها إلى الله. كانت هذه الآراء وغيرها عاملًا مؤثرًا في اتجاه ابن سينا الاشراقي.

تلك هي أهم المصادر التي تأثر بها ابن سينا، وكان لها أثر كبير في الاتجاه الاشراقي في فلسفته، وسأحاول الآن أن أتناول كل مصدر منها بشيء من التفصيل.

الفصل الأول

المصدر الأفلاطوني

المصدر الافلاطوني:

ان يكون محور حديثي عن هذا المصدر هو نظرية[1] المثل الافلاطونية ورأي أفلاطون في النفس، وإنما سأحاول أن أوضح آراء افلاطون فيهما ومدى استفادة ابن سينا منها وأثرها على الاتجاه الاشراقي عنده.

وأقول بادىء ذي بدء، إنني بعد رجوعي إلى محاورات أفلاطون ـ التي تتعلق بالمضوع الذي أنا بصدد الحديث عنه أخص منها بالذكر محاورة الجمهورية والمأدبة والقوانين التي تبحث في الخير والحب والجمال، وفايدروس وفيدون التي تتعلق بالنفس ـ تبينت أن هناك ارتباطًا كبيرًا بين حديث أفلاطون عن نظرية المثل ورأيه في النفس. فالمثل[2] عند افلاطون هي الصور

---

(١) عرض أفلاطون نظرية المثل في العديد من محاوراته، وإن اختلف عرضه لها، فأسهب في الحديث عنها في بعض المحاورات، واكتفى بالاشارة اليها ضمنيًا في المحاورات الأخرى، بل واحتجبت في بعض المحاورات المتأخرة.

(٢) المثل هي صور بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في أين هي في التحقيق الحقائق، لأنها كالأرواح للصور النوعية الجسمانية، وهذه كأصنام لها، أي ظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه، فتلك الصور النورية هي اسميات بالمثل، وإنما سميت بها، نظرًا الى أن من شأن المثال أن يكون أخفى من المثل، وهي أخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا. انظر شهاب الدين السهروردي: كلمة الاشراق، تصحيح هنري كوربان ص٩٢ (حواشي) ١٣٣١ هـ - ١٩٥٢ م.

المجردة، والحقائق الخالدة في عالم الاله[1]، وهي لا تدثر ولا تفسد ولكنها أزلية أبدية، والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس[2]. والمثل هو موضوع العالم والمعرفة اليقينية، ولها عالمها المثالي المفارق للواقع المحسـوس، وكما أن المثل مبدأ المعرفة فهي كذلك مبدأ الوجود، لأنه لا حقيقة للاشياء المحسوسة إلا بما تنطوي عليه من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال.

وإذا رجعنا إلى البابين السادس والسابع من محاورة الجمهورية La République نجد عرضًا واضحًا لنظرية المثل الافلاطونية[3]، حيث أكد أفلاطون على ضرورة التفرقة بين تلك الكثرة من الاشياء الجميلة والخيرة وبين الجمال في ذاته والخير في ذاته، وما يفترضه دائمًا من وجود مثال واحد أو ماهية واحدة نفسر بها الكثرة المشاهدة. وقد استطاع أفلاطون ان يوحد بين الصانـع[4] Demiurge ومثـال الخير ومثـال الجمال[5]، أعـانـه على ذلـك اشتراك

---

(١) كثيرًا ما يرد اسم الاله في كتب أفلاطون محوطًا بأبهى أنواع العظمة والإجلال، فتارة يسميه «المبدع»، وأخرى يدعوه «أبا الكون» وثالثة يطلق عليه اسم «كتاب القداسة»، ورابعة يسميه «الشمس المعنوية» أو مليكنا الأعلى أو «زوس الحقيقي»، أو «الحي بين الآلهة».

(٢) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٠. دار الكتاب اللبناني، بيروت ط ١ ١٩٧٠.

(٣) راجع ما ذكره د. محمود حمدي زقزوق عن نظرية المثل الأفلاطونية في كتابه «تمهيد للفلسفة» ص ٢٤٤ - ٢٤٩، ط٣ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

(٤) اليه تدين النفس الكلية وآلهة الكواكب بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. وتوحيد الصانع والخير والجمال والنموذج لا يكلف أفلاطون كبير عناء. فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في قمة نوع أو مقولة: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة والنموذج أو المثل وحاويها جميعًا. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم أجمل الموجودات. انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٨، دار القلم، بيروت، لبنان (طبعة جديدة).

(٥) وعن الجمال المطلق تقول ديوتيما موجهة حديثها لسقراط: «إن الرجل الذي يتأمل الجمال المطلق ويتحد به، يستطيع الإتيان ليس فقط بصور منعكسة للخير بل بالخير الحقيقي، لأنه لا يتصل بظل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها». انظر أفلاطون: المأدبة «فلسفة الحب»، ترجمة واكيم الميري، ص ٧٠، دار المعارف بمصر ١٩٧٠.

لفظ الله والالهي في لغتـه، وهـو يقصـد مبـدأ التـدبير متمايـزًا عـن المادة كـل التمايز، فحينما وجد التـدبير وجـد النظـام وجـد العقـل، ووجـدت الألـوهيـة اي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، لذا اعتبر أفلاطون جميع الكائنات المادية التي تدب على الارض ظلالًا لا حقائق، ولا يعترف بوجود حقيقي الا لعالم المثل المجرد عن علائق المادة وغواشي الطبيعة. أما هذا الوجود المشاهد بالمدركات الدنيا، وهي الحواشي فهـو لا يـزيـد على أنـه ظلال لعالم الحقيقة الذي لا تدركه الا قوة البصيرة التي تخلص صاحبهـا مـن الشهـوات الحيوانية. وأما هذه الظلال المشاهدة فوجودها لا يحقق حقيقة الكائن لأنه وجود مؤقت فوق انه خيالي.

صفوة القول ان مثال الخير هو أسمى المثل، وهو مبدأ العلم بالاشياء وعلة وجودها معًا، وهو يتربع على قمة سلم الوجود والغاية القصوى للتأمل والعشق، ولعل هذا ما أشار إليه توماس كيـرنن حين قال: ومثال الخير يعلو كل المثل الأخرى التي تشارك فيه، بل وتنحدر منه مثل كل الأشياء المادية التي تشارك في هذا المثال كما تنحدر من مثلها العامة[1].

النفس عند أفلاطون:

يرتبط حديث أفلاطون عن نظرية المثل بحديثه عن النفس، ونظرًا للصلة القوية بينهما فقد جعلت نظرية المثل الافلاطونية تمهيدًا لحديث افلاطون عن النفس. فنظرية المثل تتضمن القول بأسبقية وجود النفس على البدن. والمثل بما هي كذلك ليست متحققة في تجربتنا الحسية ولا يمكن اكتسابها بالحواس، ومن ثم وجب وجود قوة روحية تفكر فيها بعد ان عقلتها في العالم السماوي. وهذه القوة هي النفس، وقد وصفها أفلاطون في محاورة «فايدروس» وبين طبيعتها وان استخدم الأسلوب المجازي والرمزي في التعبير عنهـا، وذلـك مـن خلال اسطورة «العربة المجنحة» فالنفس عند افلاطون هي ما يحرك ذاته

(١) Thomas Kiernan: who's in the philosophy, philosophical library, New York, first edition 1965, P. 137.

بذاته[١]، وهذه الوظيفة المحددة للنفس هي مثل ذاتي وهي رغبة ونشاط للحب[٢].

كانت فكرة أسبقية وجود النفس على البدن وليدة رأي أفلاطون في النفس. ومع أن موقفه منها غير ثابت[٣] إلا ان رأيه اتفق في كل المحاورات على ان النفس سبقت الجسد إلى الوجود. وقد أشار أفلاطون إلى هذه الفكرة في العديد من مؤلفاته، فظهرت في محاورة «مينو» وان كانت أوضح في محاورتي «فايدروس» و«فيدون»، وفي الأخيرة وجدت جانبًا من هذه الفكرة وذلك من خلال حجة التذكر[٤]، كما أشار إليها أفلاطون من خلال حديثه عن

---

(١) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، ص٦٩، ط١ دار المعارف بمصر ١٩٦٩.

(٢) John David Blankenship: The theory of soul in Plato's Metaphysics. from dissertation abstract international, Vol 32, et. 3, P. 2738, the Johns Hopkins university 1971.

(٣) اللافت للنظر في توقف أفلاطون من النفس أنه لا يقول دائمًا نفس الشيء:
ففي محاورة «فيدون» تبلورت أفكاره عن النفس في الفكرتين التاليتين وهما: - ١ - إن النفس هي مبدأ الحياة - ٢ - إن النفس تقوم بعدد من النشاطات الخيرة والشريرة وأن النفوس قد اجتمعت قبل هويتها الى الأبد لمشاهدة «المثل» في عالم ما وراء الحياة؛ وأن حظ كل نفس في الجسم الأول الذي شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل. انظر فيدون: ترجمة د. زكي نجيب محمود ص١٣٥ - ١٣٩، ص١٤٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.
وفي محاورة «فايدروس» صور أفلاطون النفس جوهرًا مركبًا من خلال أسطورة «العربة المجنحة»، كما صنف النفوس أنواعًا تختلف باختلاف العناصر المركبة منها جاعلًا أسماها نفوس الآلهة، فعناصرها متآلفة وحركاتها منتظمة متجانسة، وهي أشد امتزاجًا بالعالم المعقول، وبالمثل الخالدة. انظر الترجمة العربية، (٢٤٦ ب).

(٤) تؤكد حجة التذكر حقيقتين هما:
١) إثبات وجود النفس في حياة سابقة على حياتها الأرضية.
٢) إثبات وجود ماهيات بما هي ماهيات في عالم آخر، وهذه الماهيات مفارقة للمحسوسات، وقد ساق أفلاطون هذه الحجة على لسان سقراط كدليل ثان على خلود النفس. راجع فيدون ٢٢٠؛ وانظر البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص٢٥ - ٤٣، طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٥٨.

المسيرة السماوية للنفوس التي يقودها الاله زيوس أقدم الآلهة ومليكهم. وبالرغم من أن فكرة أسبقية وجود النفس على البدن لم تكن من ابتداع أفلاطون إلا انه يعتبر من أشهر القائلين بها في الفكر الفلسفي اليوناني[1].

والنفس عند أفلاطون حقيقة لا ريب فيها، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبره بمقتضى الحكمة فهي التي تدبر البدن، وتتحكم في الأعضاء، وتقاوم البدن بالإرادة، متى كانت حكيمة، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه، فهي ليست نغمًا ولكنها الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم[2].

وكما سبق وان ذكرت، لا يقف اهتمام افلاطون بالنفس عند تعريفها وإثبات وجودها فحسب، وإنما يمتد اهتمامه بها إلى إثبات اسبقية وجودها على البدن، وحالتها أثناء ثوابها فيه، والتدليل على خلودها وقد يكون من تكرار القول أن أذكر آراء أفلاطون في هذه الموضوعات ثم أعود إليها عندما أبين مدى الأخذ والتأثر من جانب ابن سينا للتراث السيكلوجي الذي خلفه لنا أفلاطون. كذا وجدت من المستحسن أن يكون عمدة حديثي في هذا الفصل هو رأي ابن سينا أولًا ثم أرد هذا الرأي إلى أصوله التي استند إليها خاصة ونحن نعرف ان بحوث ابن سينا السيكولوجية ـ مثل مذهبه الفلسفي ـ قامت على أساس من التوفيق والاختيار من أصول[3] متعددة، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له اسلوبه الخاص في عرض رأيه، وطريقته في التوفيق فيما يختار من آراء، هذا فضلًا عما يضيفه إليها من نبت أفكاره الخاصة وهذا ما

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص٧٩ ط١؛ برترند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية الترجمة العربية، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) أفلاطون: فيدون، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص١٦٩ ـ ١٧٤، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦؛ وانظر أيضًا يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٨ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٥ ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٧٠ م.

(٣) الأصول التي اعتمد عليها ابن سينا في تكوين رأيه عن النفس هي: أفلاطون، أرسطو، أفلوطين، الهرمسية والصابئة، وسأتخير منهم في هذا المقام أفلاطون.

سأحاول أن أوضحه الآن من خلال عرض للجوانب التي استفادها ابن سينا من أفلاطون وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته وهي: رأيه في جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم روحانيتها وخلودها.

جوهرية النفس:

ليس القول بجوهرية النفس[1] من الآراء التي ابتكرها ابن سينا، فقد سبقه إليها أفلاطون ورجال مدرسة الاسكندرية، هذا فضلًا عن أستاذه الفارابي. ما يعنينا الآن هو أفلاطون، فهو يعتقد ان النفس جوهر روحي تستقل عن الجسم، وأن هذا الأخير ليس سوى أداة تستخدمها النفس وهو يفسر العلاقـة بين النفس والجسم بالعلاقة بين الربان والسفينة، فالربان مستقل بذاته وهو يقوم بتدبير السفينة وحراستها وسط العواصف والأنواء، وكذلك الحال بالنسبة للنفس التي تحل في البدن وتدبره وتعنى بأمره وتسوسه إلى ما فيه خيره وسعادته. اما إذا استعصى عليها أمره فإنها تغرق معه.

ومع أن النفس في رأي أفلاطون وسط بين عالمين: عالم المثل أو عالم الخلود والثبات، وعالم الحس أو عالم التغير والنقـص، وتجمع بين خصائصها[2]، إلا أنها لا تجمع بين طبيعة كل من هذين العالمين بحيث تكون جوهرًا روحيـًا وماديًا في آن واحد[3]. إنها جوهر روحي خالص لكنها متى اتصلت بالاشياء

---

(١) لمعرفة رأي الغزالي في النفس وحقيقتها انظر د. محمود حمدي زقزوق: «ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل»، ص٣٢، مكتبة الأزهر ١٩٧٩.

(٢) أي تجمع بين خصائص العالم العلوي والعالم السفلي، وذلك لأنها في رأي أفلاطون كانت واحدة في العالم الأول، فإذا هبطت الى الأرض مسخت وانقسمت الى عدة أقسام.

(٣) لا يرتضي أفلاطون بآراء الفلاسفة عن النفس، والتي تجمع بين كونها مادة وروحًا في آن واحد كفيثاغورس القائل بأن النفس جوهر مادي لطيف هبط من الأجرام السماوية، وأن هذه الجواهر المادية والروحانية في آن واحد تطرقت الى الأجسام فأحيتها. وهيراقليطس القائل بأن النفس أو الروح تشبه جمرة موقدة انفصلت عن النار الأولى التي هي أصل الكون، ثم دخلت الى الجسم فأكسبته الحياة، وما دامت هذه الجمرة موقدة بقي الجسم حيًا سليمًا، وإذا دب اليها الضعف حدث المرض، وإذا خمدت حدث الموت. ومن أنصار هذا =

المادية او جاورتها أصابها ما يشبه الدوار، لأنها تعيش وسط الاشياء المتغيرة.

والنفس عند ابن سينا جوهر[1] وصورة في آن واحد، فهي جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم[2] هذا ما ذهب اليه في كتبه كالاشارات والشفاء والنجاة، فهو في الشفاء والنجاة يجاري أرسطو وجماعة المشائيين فيقول ان النفس صورة للجسم. فالنفس عند ابن سينا - بالنسبة للكائنات الحية - كالصورة والطبيعة لغير الحي، انها الصورة الجوهرية للجسم الحي الذي يتركب من مادة وصورة[3]. يقول الشيخ الرئيس: النظر في النفس من حيث هي نفس، نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة[4]. وفي الاشارات الذي يبدو فيه استقلاله وشخصيته يميل إلى الافلاطونية ويتحدث عن النفس باسم الجوهر الروحاني، هذا ما انتهى إليه ابن سينا بعد أن لاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان بل متناقضان وان كان تناقضهما غير صريح[5]. أما الذي يسّر لابن سينا الجمع بين كلمة جوهر وكلمة صورة فهو قوله بأن الحكمة جوهر تطلق على المادة وتطلق على الصورة وتطلق على المركب منهما[6].

= الرأي أيضًا ديمقريطس صاحب المذهب الذري في العصر القديم والقائل بأن النفس مجموعة من الذرات النارية، وأنها متى تحللت أجزاؤها حدث المرض، وإذا تفرقت جاء الموت. ومن القائلين بهذا الرأي من مفكري العرب، نجد اخوان الصفا، فقد أخذوا هذه الفكرة عن فيثاغورس. انظروا د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص١٣ - ١٥ دار المعارف بمصر ١٩٦٧.

(١) اهتم ابن سينا اهتمامًا كبيرًا باثبات جوهرية النفس الانسانية، وكان هدفه هو اثبات مغايرة النفس الانسانية لكل من النفس النباتية والحيوانية، وكيف أنها يمكن أن تفارق الجسد بعد الموت سعيًا وراء الخلود.

(٢) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٧٩ (طبعة طهران).

(٣) د. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٤٤، ط٤، دار المعارف بمصر ١٩٧٥.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات ن٦، م١، ف١، ص ٢٨٠.

(٥) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقة، ج١، ص١٥٨، ط٣، دار المعارف ١٩٨٣.

(٦) د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٩٢ - ١٠١، دار المعارف، ط٢ ١٩٨٣.

فالنفس إذن عنـد ابن سينا لا تعد جسمًا، ومن ثم فإن وجودها يصح له الانفراد، وهذا يؤدي إلى القـول بـأنها جـوهـر (وذلـك في حـالـة النفس الانسانية) بل وجوهر قائم بـذاتـه، وقـد أثبـت ذلـك بعـد بـرهنتـه على وجودها[1]. فبإثباته هذا، أثبت أن النفس حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، فلا يمكن ان تكون صورته ولا عرضًا من أعراضه، وأول ما ينفي عنها العرضية هو استقلالها التام عـن الجسم ومـع أن احتيـاج الجسم إليهـا جد عظيم إذ لا يتحدد جسم ولا يتعين إلا إذا اتصلت به نفس خاصة فهي مصدر حياته وحركته. فإن النفس في ذاتها لا تحتاج إلى الجسم في شيء بل

---

(١) تعد براهين ابن سينا على وجود النفس من البراهين الجديدة والمبتكرة على الفكر الفلسفي، إذ لم تكن معروفة من قبل لا في العالم اليوناني ولا في العالم العربي. فأفلاطون مثلًا ـ بالرغم من تعدد محاوراته ـ لم يجد في اثبات وجود النفس، بينما وقف على خلودها محاورة مستقلة. وكذلك أرسطو، لم يول موضوع إثبات وجود النفس كبير اهتمام في حين اهتم اهتمامًا كبيرًا بمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها. أما أفلوطين فقد كان جل اهتمامه موجهًا الى هبوط النفس ومحاولتها التطهر من الجسد والصعود الى عالمها الأول. وإذا انتقلنا الى العالم العربي نجد أن الفارابي لم يفطن الى هذا الموضوع فطنة ابن سينا. أما ابن سينا، فقد جد في اثبات وجود النفس والبواعث التي دفعته الى هذا الاثبات فيما يرى د. مدكور، هي: باعث منهجي وآخر موضوعي. فابن سينا خصم لمذهب الجوهر الفرد، وله عليه اعتراضات قوية، كما إنه خصم للنتائج المترتبة عليه. فكان طبيعيًا أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس، وإثبات انها تغاير البدن وخصوصًا وعالمه مملوء بالنفوس والأرواح. فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية، والنبات إنما يغذيه نفس خاصة به، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية، والانسان إنما يدرك ويسمو الى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة، انظر د. مدكور، في الفلسفة الاسلامية ج ١ ص١٤٦ ـ ١٤٨.

وقد أورد ابن سينا خمسة براهين على وجود النفس وهي:

١) ـ برهان الانسان المعلق في الفضاء. ويعتمد هذا البرهان الى حد كبير على التجربة الباطنية، فالنفس في هذا الدليل تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئًا من الموجودات. ٢) ـ برهان الحركة أو البرهان الطبيعي. ٣) ـ برهان الظواهر النفسية. ٤) ـ برهان الاستمرار. ٥) ـ برهان وحدة النفس أو الأنا. ولسنا الآن بصدد التعليق على هذه البراهين لبيان أوجه النقد التي يمكن أن توجه اليها. إنها على أية حال محاولة جادة من ابن سينا، وهذه البراهين في جملتها تقوم أساسًا على تمييز جوهري بين كل من النفس والجسد.

بالعكس إنها حين تنفصل عنه وتصعد إلى العالم العلوي تحيا حياة ملؤها البهجة والسعادة.

روحانية النفس:

لعل أهم ما يميز ابن سينا في برهنته على روحانية النفس، ان خرج من تردده السابق بين المشائية والافلاطونية، وتغلب الافلاطونية على نزعته المشائية، واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحاني، وان الانسان مركب من عنصرين مختلفين هما النفس والجسد، وأن النفس جوهر يدرك المعقولات والمعاني الكلية وتشتمل عليها، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسمًا ولا قائمًا بجسم. فالنفس عنده، ما هي الا الجوهر الذي تحل فيه المعقولات، وهذا الجوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام. فالاتصال في الكائن الحي عند ابن سينا، انه الكائن ذو النفس التي تعد أصلًا لحياته[1].

والغريب في موقف ابن سينا، كما يقول د. مدكور، انه استخدم أفكارًا أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول ان يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في كتاب النفس، والتي تتلخص في أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الاحساسات القوية[2]، إلا أن لابن سينا ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها، وهي أن القـوة النـاطقـة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك على عكس الحواس، وهذا هو أساس «موضوع الشعور» الذي يعتبر من دعائم علم النفس الحديث[3].

وإذا كان ابن سينا من أنصار الثنائية التي ترجع الظواهر العقلية إلى النفس

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٢٩٠ - ٢٩٢، طبعة القاهرة؛ الشفاء ج١ ص٣٤٩ - ٣٥٠ طبعة طهران.

(٢) Aristote, De l'âme, III, 4.

وانظر أيضًا د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج١ ص١٦٤ ؛

(٣) د. مدكور: المصدر السابق، ج١ ص١٦٤.

والجسد، فإنه قد أستقى أيضًا هذه الفكرة[1] من أفلاطون الذي يعد أكبر ممثل لهذه الثنائية في التاريخ القديم.

يقول ابن سينا: «إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف. ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضبًا من نفس بعض»[2].

وقد ساق ابن سينا عدة أدلة[3] لإثبات روحانية النفس، وهذه الأدلة في رأي د. عاطف العراقي تفريعات على بيان جوهرية النفس فمقصودها يعد واحدًا، بمعنى أنها تشتركان في إثبات الجوهرية للنفس كشيء مختلف عن البدن، وأيضًا إثبات أن ما تتميز به قوى النفس الانسانية يختلف في جوهره عن قوى النفس الحيوانية[4].

جملة القول إن الفعل الفاصل الذي ينبغي أن يضاف إلى النفس الإنسانية

(١) فكرة ثنائية النفس والجسد لم تكن واضحة الوضوح كله عند أفلاطون، فتارة يقول ان النفس متميزة كل التمييز عن الجسم، ويقول تارة أخرى إن النفس والجسد مرتبطان ارتباطًا تامًا وبينهما صراع مستمر فالجسم يصرف النفس عن التفكير وبميوله ورغباته يجلب على النفس آلامًا كثيرة فتحاربه وتجد في تطهير نفسها والخلاص منه.

(٢) ابن سينا: الاشارات، ص ١٢١ وما بعدها طبعة ليدن.

(٣) لعل أهم هذه الأدلة ما يلي: ١) أن الجسم ليس محلًا للحكمة، إذ لو كان ذلك كذلك لكان كل جسم من الأجسام محلًا لها، وهذا غير مشاهد في الواقع. ٢) إن محل العلوم ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني. ٣) للنفس طبيعة تتميز بها عن طبيعة الحس والخيال، فالنفس تدرك الكليات وتدرك ذاتها دون آلة. أما الحس فيحس شيئًا خارجًا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه. ٤) بعد سن الأربعين تضعف قوى أجزاء البدن بعد منتهى النشوء والوقوف، بينما يحدث العكس بالنسبة للقوة العقلية. ٥) ان قوة المحسوسات الشاقة، واستمرار العمل يؤدي الى اضعاف الآلات الجسدية، بل ربما أدت الى فسادها، كالرعد الشديد للسمع، والضوء الخافت للبصر، ويحدث عكس ذلك بالنسبة للقوة العقلية فإدامتها للفعل وتصورها للأمور التي هي قوى، يؤدي الى إكسابها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها.

(٤) انظر مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٧٩.

باعتبارها جوهرًا هو روحيتها التي تفترق عن الجسمية افتراقًا تامًا.

خلود النفس: Immortalité de l'âme

يشرح أفلاطون مذهبه في خلود النفس في محاورة « فايدروس » ويركز حديثه - الذي يريده على لسان سقراط - على ضرورة التحرير من الجسد والنظر إلى الحقائق الواقعة بعين النفس فقط، ويقول « إننا أثناء حياتنا سنكون أكثر إقترابًا من المعرفة عندما نتجنب جهد طاقتنا الاتصال والاتحاد بالجسد، الا ما كان غاية في الضرورة، وعندما لا تمسنا عدوى طبيعته، وإنما نظل متحررين فيه حتى يحررنا الله ذاته »[1]. والنفس عند أفلاطون خالدة بأصلها الالهي، والأولى بها ان تتعلق بالعالم المعقول وتسعى إلى الخلود من أجل تحقيق مصيرها الحقيقي[2]. والأمر كذلك عند ابن سينا، فالنفس عنده خالدة ولكي يبرهن على هذا الخلود يسلك سبلًا متعددة، فتقرر أولًا ان النفس حادثة وآية حدوثها أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم، فلا يمكن تصور وجودها قبله، لأنها إن سبقته في الوجود، فاما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام، ولا سبيل لتعددها ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص، ولا تقبل وحدتها، لأنه لخير الاشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط، بل إلى نفوسهم كذلك، فلكل فرد نفسه الخاصة، وبذا يثبت أن النفس حادثة توجد بوجود البدن[3].

وبرهنة ابن سينا على حدوث النفس وإن تمشت مع المبادئ الأرسطية، فإنها تتعارض مع المبادئ الأفلاطونية. وبالرغم من رفض ابن سينا لفكرة

---

(١) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة مطر، دار المعارف بمصر ١٩٦٩؛ وانظر أيضًا بنيامين فارتن: العلم الاغريقي، ص١٢٢، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليفي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨.

(٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ص١٠٥، منشورات دار الأنوار، بيروت، المجموعة الفلسفية ط ١ أيلول ١٩٦٨.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٣٠٠ - ٣٠٢، طبعة القاهرة.

قدم النفس، إلا ان نزعته الأفلاطونية المستترة ستتغلب عليه وتصبح بارزة عندما يعرض لخلودها، ومن ثم تبدو برهنته على حدوث النفس متعارضة مع براهينه على خلودها[1]. وبذا يعود الشيخ الرئيس إلى سابق عهده في مجاراة افلاطون وأرسطو.

ولابن سينا ثلاثة براهين على خلود النفس تلتقي إلى حد كبير مع براهين افلاطون عليها. وها هي اولًا براهين افلاطون؛ فقد أورد في محاورة «فيدون» عددًا من الحجج ليدلل على خلود النفس، وهي تعتمد كما يقول جونسون ثيودور إرنست، على افتراض وجود عدد من الصور، وعلى أسلوب من التفسير يورد فيه الصور على أنها أسباب أو علل مدعيًا أن وجود النفس في البدن هو علة بقاء الجسد حيًا، ويلمح بأن النفس بذاتها لا تقبل الموت[2].

وتكاد ترجع برهنة أفلاطون إلى نقط ثلاث هي: برهان التضاد، برهان المشابهة، وبرهان المشاركة.

١ ـ برهان التضاد: هناك تبادل دائم بين الأضداد فالأكبر يتولد من الأصغر. وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان. وقديمًا قالت الاورفية والفيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية وبذا تخرج الحي من الميت، كما يخرج الميت من الحي، وتبقى النفس رحالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن يطرأ عليها عدم أو فناء[3].

٢ ـ برهان المشابهة: يقوم هذا البرهان على القاعدة بأن الشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه، ولما كانت النفس هي التي تدرك المثل والحقائق العامة

---

(١) تعليل ذلك أنه بينما يربط ابن سينا النفس في الحدوث بالجسم يفصلها عنه في الخلود مبينًا أنها متخصصة بدونه، وكان رأيه هذا سببًا في هجوم الغزالي عليه. انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٥.

(٢) Johnson theodore Ernest: Forms and Predications in Plato's Phado, from dissertation ubstract international, Vol 37, No 11, May 1977, P. 7164.

(٣) Ploton: Phédon, p. 70-77, وانظر أيضاً د. مدكور في الفلسفة الاسلامية، جـ ١ ص ١٨٤

الأزلية الباقية فلا بد أن يكون لها ما للمثل من ثبوت وبقاء[1].

٣ - **برهان المشاركة**: وخلاصته ان النفس مشاركة للحياة بذاتها، ومنافية للموت بطبعها، فهي بحسب مدلولها حياة فالنفس حياة فقط، ولا يمكن أن يجتمع فيها ضدان وهي لا تقبل الموت بحال[2].

اما براهين ابن سينا فهي:

١ - **برهان الانفصال**: ومجمله أن النفس لا تموت بموت البدن، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقًا به نوعًا من التعلق. والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال فوجودها ليس متعلقًا به مطلقًا، بل متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل[3].

٢ - **برهان البساطة**: وخلاصته أن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانب فعل وقوة، وهذا محال في البسائط خاصة وقد ثبت أن النفس حياة بفطرتها وطبيعتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا ان تقبل الفساد بحال.

٣ - **برهان المشابهة**: أراد ابن سينا بهذا البرهان أن يعزز برهانه السابق خاصة وأن قوله بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض افترضه ابن سينا وينقصه الدليل. فالنفس الانسانية عند ابن سينا صادرة عن العقل الفعال واهب الصورة وهو جوهر عقلي أزلي باق ويبقى المعلول ببقاء علته[4]. والنفس الانسانية صورة معقولة قائمة بذاتها، وتدرك نفسها، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء، وهي بالجملة من عالم العقول المفارقة والنفوس العالية،

(١) الاصول الافلاطونية «فيدون» ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي ود. علي سامي النشار، عباس الشربيني ص ١٩١ - ١٩٣، منشأة المعارف بالاسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٦١.

(٢) د. مدكور: المصدر السابق، جـ ١، ص ١٨٥.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٣٠٢ - ٣٠٦.

(٤) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأصولها، ص ١٣، تحقيق د. ثابت الفندي، القاهرة ١٩٣٦؛ وانظر أيضاً الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص ٢٩٩؛ د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، جـ ١، ص ١٨٣.

وهذه باقية خالدة وكل ما شابهها خالد خلودها[1].

والملاحظ ان برهان المشابهة السينوي لا يختلف عن برهان المشابهة الافلاطوني الا في قول ابن سينا بأن النفس تشبه في عدم الفناء العقول المفارقة والنفوس الفلكية لا المثل. ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئًا، فالهدف واحد، وهو الصعود بنا إلى العالم العلوي. كما أن برهان البساطة الذي قال به ابن سينا يحاكي برهان المشاركة الافلاطوني، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على عظم تأثير محاورة « فيدون » على ابن سينا بوجه خاص، وتأثره هو شخصيًا بآراء افلاطون.

يبقى لي نقطة أخيرة وهي أن أبين ما الذي أفـاده ابن سينا من نظرية المثل ورأي افلاطون في النفس وكان له أثـر في الاتجاه الاشراقي عنده؟ من ذلك يمكنني أن أذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

١ ـ اقتبس ابن سينا شيئًا من أسطورة « العربة المجنحة » في « فايدروس » وبنى على ما اقتبسه كثيـرًا من آرائه في النفس. ففي الأسطورة يفرق افلاطون بين الأرواح الالهية والأرواح الانسانية فكلا من جوادي العربة الالهية جواد طيب عريق الأصل، وهما متماثلان تمامًا، وسائقي هذه العربات يجدون راحة كبيرة في قيادة جيادهم. أما بالنسبة إلى الأرواح الانسانية فأحد الجوادين طيع الأصل، أما الآخر فجموح غضوب، وسائقو هذه العربات يجدون كبير عنـاء في محاولة التوفيق بين الجوادين المتنافرين.

وإذا رجعنا إلى رسالة ابن سينا « في القوى الانسانية وإدراكاتها » وهي الرسالة الثالثة ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات نجده أيضًا يفرق بين

(١) كان قول الفلاسفة بخلود الروح سبباً في حملة عنيفة شنها الغزالي عليهم، لانكارهم بعث الأجساد، وقصرهم الخلود على الأرواح. فالخلود من وجهة النظر الدينية يكون للروح والجسد معاً خاصة وان المسئولية تنصب عليها معاً، ومن ثم ينبغي ان يبعث الانسان بكامل هيئته. وقد ناقض الغزالي الفلاسفة في عشرين مسألة، وكفرهم في ثلاث وهي: ١ ـ القول بقدم العالم وقدم الجواهر. ٢ ـ زعمهم ان الله لا يحيط علماً بالجزئيات. ٣ ـ انكارهم بعث الأجساد وحشرها. الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٣٤٤ ـ ٣٧٧.

الروح القدسية والروح الانسانية، وفي ذلك يقول: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس»(١).

وعن الروح الانسانية يقول: «الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضًا عنه اللواحق الغريبة مأخوذًا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة تسمى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم تعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى مشتغلة بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا»(٢).

في هذا النص السينوي، يبدو لي الاثر الافلاطوني واضحًا، وكلماته تعكس الاتجاه الاشراقي عنده. أقول هذا، لأن الاشراق عند ابن سينا، كما يقول كوربان، يبرز المثل أو صور المعرفة للنفوس التي برأت من تعود أن تجدها أمامها. وهذا الاشراق فيض صادر من الملك. إنه ليس تجريد تامًا من العقل الانساني، إنه في الحقيقة وجود الملك(٣).

٢ - والنفوس الالهية عند افلاطون هي النفوس التي تشرف على حركة الاجرام السماوية، وهي آلهة في نظره. هذه الفكرة الافلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابي وابن سينا في نظرية الفيض التي تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك(٤).

---

(١) ابن سينا: «رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها»، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣ - ٦٤.

(٣) Corbin (H.): Avicenne, from Encyclopaedia universalis, corpus 3, éditeur à Paris, France S. A. 1984, P. 123.

(٤) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ - ٩١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ـ قول أفلاطون في أسطورة « العربة المجنحة » في محاورة « فايدروس » بأن النفوس الانسانية المتطهرة هي التي يستطيع العقل فيها أن يتحكم في كل من الإرادة والشهوة وعندئذ تصعد العربة، هذا القول يتفق إلى حد كبير مع ما ذكره ابن سينا في النمط الثامن من الاشارات عن العارفين يقول: « والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن انفكوا عن الشواغل وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا »[١].

أما النفوس الانسانية التي عجزت عن إخضاع رغباتها للارادة فإنها تتعثر في أول الشوط وتهبط بها عرباتها دون أن ترتفع بعيدًا عن سطح الأرض.. يشبه هذا القول ما ذكره ابن سينا عن حال النفس وهي في البدن واشتغالها بالمحسوسات يقول: « واعلم أن هذه الشواغل (اي اشتغال النفس بالمحسوسات) التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنها تكون كالآلام متمكنة، كان عنها شغل، فوقع إليها فراغ، فادركت من حيث هي منافية، وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة، وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية »[٢].

٤ ـ أما اعتقاد أفلاطون بأن النفس جوهر روحي مستقل عن الجسم، وأن هذا الأخير ليس سوى أداة تستخدمها النفس أو الروح كما كان يقول سقراط، فهو نفس ما ذهب إليه ابن سينا في تعريفه للنفس بأنها جوهر روحي مستقل عن البدن، وأن اتصالها به لا يمنع مطلقًا تعقلها لذاتها بغير معونة الجسد[٣].

٥ ـ وليس أدل على تأثر ابن سينا بآراء افلاطون في النفس من قصيدته

(١) ابن سينا: الاشارات ط٨، ف ١١، ص٧٧٤.
(٢) ابن سينا: الاشارات ط٨، ف ١١، ص٧٦٩ - ٧٧٠.
(٣) ابن سينا: النجاة، ص١٧٨ - ١٧٩.

العينية، حيث صور بأسلوب شعري رقيق هبوط الروح من عالمها العلوي الخالد، ومقامها في هذا العالم الفاني ثم عودتها إلى عالمها الأول، حيث الأبدية والخلود. يقول:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات توجع
إن كان أهبطها الاله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمها بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع

٦ - أما تصوف ابن سينا، فهو مظهر آخر من مظاهر التأثر السينوي بأفلاطون. بمعنى ان تصوف ابن سينا تصوف عقلي يقوم على النظر العقلي والتأمل الفلسفي. فالنفس عنده ترتعش من نور إلى نور صاعدة من المحسوس إلى العقول المفارقة ثم إلى الموجود الأول، وتشرق النفس بإشراق العقل الفعال أو الكلي عليها فترسم فيها الجواهر النورانية للعالم المعقول[١]. وكذلك الحال بالنسبة لافلاطون، فالنفس عنده وقد قضي عليها ان تهبط إلى العالم الحسي عليها ان تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول. والصعود إنما يتيسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هي عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن، وتصعد شيئًا فشيئًا حتى مشارف العالم الذي هبطت منه. وليس هناك ما يفوق الفلسفة في هذا الصدد سوى نوع من الالهام أو الوحي أو الحب المثالي الذي يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوي.[٢]

---

(١) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ذكرى ابن سينا (٢)، ص١٠، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني.

(٢) مراجع أحاديث أفلاطون عن النفس في محاورات فيدون، المأدبة وفايدروس ومنها نستشف انه يجمع بين نوعين من التصوف: أ - تصوف فلسفي يقوم على النظر والتأمل وسبيله هو الفلسفة.
=

وبالجملة أستطيع أن أقول إن بوقوفنا على نظرية المثل ورأي أفلاطون في النفس نكون قد تعرفنا على الجانب الروحي والصوفي عنده، فآراؤه فيهما وان وضعت في اطار عقلاني إلا انني ألمح في هذه العقلانية الخالصة مسحة روحانية وهي بدورها عكست لي جانبًا من تفكيره الديني ورأيه في المعرفة التي تلقي على النفس بنوع من الاشراق، وهذا هو الجانب الذي لمست تأثيره على فلسفة ابن سينا بعامة، وعلى اتجاهه الاشراقي بخاصة.

= ب ـ تصوف روحي خالص يقوم على الاشراق المحض، وهو هبة الاهية وقوامه الوحي أو الالهام.

الفصل الثاني

المصدر الأرسطي

تمهيد:

لأرسطو مكانة خاصة عند ابن سينا، بل وعند مفكري عصره بوجه عام. فهو المعلم الأول الذي يمثل فكره الفكر الرسمي الذي لا يصح الخروج عليه، وهو مصدر الحقيقة والعلم. لذا ظل ابن سينا وفيًا له في معظم مؤلفاته وبخاصة الباكرة مدركًا سطوته وسيطرته على الفكر الفلسفي، فدرسه دراسة متعمقة وشرحه شرحًا مفصلًا[1] وبخاصة في الشفاء، وهو بصفة عامة يعد من كبار ممثلي الفلسفة الأرسطية عند المسلمين. غير أن هذا الحب الجم لأرسطو وللمشائية لم يَحُلْ دون الاختلاف معه والوقوف على أوجه القصور في فلسفته، ومن ثم تجاوزه وأعلن الثورة عليه[2] املًا في وضع فلسفة جديدة أو فلسفة خاصة يتحرر فيها من ربقة السطو الفكري الأرسططالي، فكان له ما أراد، خاصة وقد احتاط لنفسه بأن جعل فلسفته الخاصة مستترة، ولم يكشف

(١) The new oxford Encyclopedia dictionary, Bay Books in association with oxford university Press, Vol I, 1981, P. 75.

(٢) أعلن ابن سينا صراحة ثورته على أرسطو في فلسفته المشرقية، وفي كتابه «منطق المشرقيين» وفي «تعليقات على كتاب النفس» وفي «شرح حرف اللام» وفي «رسالة الكيا»، وفي شرح كتاب اثولوجيا، بل وأعلنه كذلك بصورة أقل جرأة وان كانت واضحة في الفصل الأول من «مدخل» منطق الشفاء. انظر د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، تصدير عام، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ ١٩٧٨؛ وانظر أيضاً د. زينب الخضري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص ٨، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٦؛ وانظر أيضاً ابن سينا: المباحثات، ص ١٢٠ (ضمن أرسطو عند العرب).

عنها إلا لصفوة تلاميذه المقربين اليه، وقد أوضح ذلك في الفصل الأول من « مدخل » منطق الشفاء، فذكر أنه كان طوال الوقت يقدم فلسفتين: واحدة لجمهور « البله » من الأرسطيين، وأخرى مشرقية للخاصة من تلاميذه. وقد عبر ابن سينا عن موقفه من أرسطو، وحدد منهجه الفكري في نص صريح قال فيه: « ... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائيين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا اليهم... وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه... فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه، ويشكون في النهار الواضح. وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر، ... أحببنا أن نجمع كتابًا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه مَنْ نظر كثيرًا وفكر مليًا، ولم يكن من جودة الحدس بعيدًا... وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه »[1].

وفي محاولتي لمعرفة حقيقة الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا، سأحاول في هذا المقام، أن أوضح الثمار الفكرية التي جناها ابن سينا من دراسته المتعمقة لأرسطو، ومدى إفادتـه منها، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

وبناء على ذلك، سوف أركز حديثي عن أرسطو كمصدر من مصادر الاشراق عند ابن سينا، على نظريته في المعرفة الانسانية متضمنة رأيه في النفس وفي العقل، وسأحاول - على قدر استطاعتي - أن أوضح مدى إفادة ابن سينا من آراء المعلم الأول في هذه الموضوعات، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

---

(١) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص ٢ - ٤، المكتبة السلفية، القاهرة ١٩١٠.

المعرفة الانسانية عند أرسطو:

اهتم أرسطو بالمعرفة الانسانية اهتمامًا كبيرًا، والدليل على ذلك أنه أفرد لها أجزاء كثيرة من مؤلفاته، فنجدها في بعض أجزاء كتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس»، والمقالة الأولى من كتاب الميتافيزيقا، والحس والمحسوس، والذاكرة والتذكر، أما كتاب «النفس»، فمع أنه يمثل نظرية أرسطو في النفس بجانبيها التجريبي والنظري، إلا أن هذه النظرية بجانبيها كانت محكومة بمبادئ أرسطو الميتافيزيقية العامة من جانب، وباهتماماته في المعرفة والأخلاق من جانب آخر[1]، لذا يعد هذا الكتاب بحثًا في المعرفة الانسانية الى جانب كونه بحثًا في قوى النفس.

المعرفة الحقيقية عند أرسطو هي معرفة الماهيات. والأصل في كل ماهية هو الادراك الحسي، ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب. أما الماهيات الكلية فإن العقل nous يؤلفها بتركيبه للصور الحية بعضها مع بعض. يقول أرسطو: إن مبدأ المعرفة وأصلها الاحساس المباشر بشيء حاضر في الحال هو جزئي، أي أن المعرفة تبدأ دائمًا من التجربة الحسية المباشرة[2].

والمعرفة عند أرسطو تسير في سلم التصاعد من المعرفة الحسية الى المعرفة العقلية الى المعرفة الحدسية، بيد أننا نلاحظ أن الجانب الحسي من نظرية المعرفة الأرسطية يتضافر مع جانبها العقلي منذ البداية وبالتالي فحينما نبدأ بدراسة المعرفة عنده نقترب من فهم جوانب فلسفته الأخرى وبخاصة ميتافيزيقياه.

أولى أرسطو كبير اهتمامه الى المعرفة الحسية مؤكدًا أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ مما تعطيه لنا الحواس فبالادراكات الحسية تنقل الينا مادة المعطيات التي بدونها لا يمكن أن تقوم أي معرفة من حيث الأساس، ولعل هذا يفسر

---

(١) Windleband (W.): History of ancient philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, New York, Dover Publications Inc., 1956, p. 276.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ٢٤٦، ٢٤٨، وكالة المطبوعات، دار العلم، بيروت، ط ٢ ١٩٨٠.

لنا السبب في بحوث أرسطو المستفيضة عن الطرائق التي يتم بها الادراك بالحواس الخمسة، لكن الحس، كما يقول ابن سينا، «طريق الى معرفة الشيء لا علمه، وإنما تعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية، وبها نقتفي المجهولات بالاستعانة عليها بالأوائل»[1]. والادراك عند أرسطو - وكذلك الحال عند أفلاطون - إنما يكون من خلال الحواس لا بالحواس. هذا ما اتضح لي من حديث أرسطو عن الادراك الحسي، والحس المشترك، وما صرح به أفلاطون في محاورة تيانيتوس، فالحواس عنده هي الوسائل التي ندرك من خلالها كل الاحساسات ولسنا ندرك بها[2].

ورغم تأكيد أرسطو على أهمية الاحساس Aithesis كدرجة من درجات المعرفة الانسانية، إلا أن الحواس في نظره لا تستطيع الارتفاع بالانسان من الجزئي الى الكلي، ولا توصله الى البرهان، والعلم الحقيقي عنده هو العلم بالكلي. والحواس لا يمكن أن تقوم باستخراج الكلي من الماهية. ومن هنا كان بحثه في العقل يقول DUHEM «إن معرفة المبادئ، وهي ما أسماها أرسطو بالعقل هي المعرفة الأكثر يقينًا من معارفنا»[3]. فكل شيء، كما يقول أرسطو، «يوجد من أجل العقل، فهو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس، ومن أجله وحده يكون كل شيء، وتكون الأفعال العقلية حرة حرية كاملة... والانسان إذا حرم الادراك الحسي والعقل صار شبيهًا بالنبات، وإذا حرم العقل وحده تحول الى حيوان، أما إذا تحرم من غير المعقول، وتمسك بالعقل وحده صار شبيهًا بالاله»[4].

---

(١) ابن سينا: التعليقات، ص ١٤٨، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

(٢) أفلاطون: تيانيتوس، ترجمة د. أمير حلمي، مصر، ص ١٠٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

(٣) Duhem: Le système du monde, tome 1, Paris, Librairie Scientifique 1913, p. 134.

(٤) أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتربيتيقوس) ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي، ص ٣٨ - ٤٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧؛ وانظر أيضاً مجلة كلية الآداب، العدد الثالث ١٩٨٢.

وفي كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » يميز أرسطو بين قوتين من قوى العقل هما: العقل النظري والعقل العملي، يقول « إن للنفس جزئين أحدهما موصوف بالعقل، والآخر غير عاقل، ومن جزئي النفس هذين نسمي أحدهما الجزء العملي والآخر الجزء المفكر والحاسب »[1]. والأمر كذلك عند ابن سينا فللنفس العاقلة أو الإنسانية قوتان: عقل نظري، قد يحتاج إلى البدن وقد لا يحتاج إليه، وهو يسعى لتبيين الواجب من الممتنع والممكن أو الصواب من الخطأ، ومبادئه هي المقدمات الأولية. وعقل عملي، يحتاج الى البدن والى قواه في أفعاله كلها، وهو نتيجة للعمل لتبين الخير من الشر، وهو أساس الأخلاق ومبادئه هي المشهورات؛ ومنهما معًا تتكون النفس الانسانية[2].

المعرفة العقلية عند أرسطو درجات، فهناك الادراك العقلي المرتبط بما تقدمه له الحواس من معطيات حسية، وهو ما يعبر عنه بقوله: « اننا في غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أي شيء، وعند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبًا بالأخيلة، لأن الأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا انها لا هيولى لها »[3]. أما الدرجة الثانية من درجات الادراك العقلي فيمكن تسميتها بالادراك الحدسي. والمعرفة الحدسية عند أرسطو هي أسمى طرق المعرفة التي يستطيعها الانسان، بل وأسمى قدرة للنفس البشرية، ومن يحيا وفقًا لهذه القوة من قواه العقلية يعيش أسمى وأسعد حياة[4].

---

(١) أرسطو: « علم الأخلاق الى نيقوماخوس »، الكتاب السادس، الباب الاول، الفصل السادس، فقرة ٥، ٦، ترجمه من اليونانية الى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، نقله الى العربية، أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، ص ١١٥، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٤؛ وانظر أيضاً فقرة ١٠ من نفس الكتاب حيث يميز أرسطو بين وظائف العقل النظري والعقل العملي.

(٢) ابن سينا: الشفاء، النفس، ص١٨٥، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

(٣) أرسطو النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي شحاتة، الكتاب الثالث، الفصل الثامن ص١٢٠، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه ط ١ ١٩٥٤.

(٤) أرسطو: دعوة للفلسفة، الترجمة العربية، ص ٥٤.

وإذا رجعنا الى ابن سينا نجد أن قوى العقل النظري عنده على مراتب أربعة: تبدأ بالعقل الهيولاني، وهو واحد في كل النفوس الانسانية لأنه فطري. وإذا ما تحققت في العقل الهيولاني المعقولات الأولى من قبيل أن الكل أعظم من الجزء، فإنه يتحول الى عقل بالملك وإن كان بالقياس الى العقل الهيولاني هو عقل بالفعل[1]. هنا يرتقي الادراك ويصبح الحدس intuition هو وسيلته. ولما كانت المعقولات الثانية موجودة بالقوة في العقل بالملك، فمن طالع تلك الصور بالفعل فعقلها سمي عقلًا بالفعل «لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب». وعندما تصبح هذه المعقولات ماثلة فيه حاضرة بالفعل يسمى عقلًا مستفادًا؛ يقول ابن سينا: «أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال... فإن خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل تمام الاتصال بالعقل الفعال وهناك يلقى الجمال العقلي واللذة السرمدية»[2].

يتميز الحدس عند أرسطو بأنه وإن كان حدسًا عقليًا، إلا أن به مسحة حسية واضحة، وهذا نابع من فلسفته ذات الاتجاه الحسي الواضح[3]. وقد ربط أرسطو بين الحدس وحسن الذكاء والفهم في كشفه عن الأوساط، يوضح ذلك بقوله: «وأما الذكاء فهو حسن حدس ما يكون في وقت لا يؤاتي للبحث عن الأوساط مثل ما إنه إذا رأى انسان أن ما يلي الشمس من القمر هو دائمًا مضيء، يفهم بسرعة لأي سبب هو هذا، وهو أنه كذلك من أجل أنه من الشمس ينير، أو رأى انسانًا يخاطب غنيًا يعلم أن ذلك لكيما يقترض أو أنهما تصادقا من أجل أنهما أعداد واحد بعينه»[4]. تابع ابن سينا أرسطو في

---

(١) ابن سينا: الشفاء، النفس ص٣٩ وما بعدها؛ وانظر أيضًا رسالة الحدود، ص٨٠ (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

(٢) ابن سينا: الشفاء، النفس، ص٢١٩.

(٣) د. يحيى هويدي: منطق البرهان، ص٩٩ وما بعدها: مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة (بدون تاريخ).

(٤) أرسطو: التحليلات الثانية ترجمة أبو بشرمتى بن يونس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي؛ =

هذا المعنى للحدس عندما عرفه بقوله: «الحدس حركة الى اصابة الحد الأوسط إذا وضع المقلوب أو أصاب الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، والجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول»[1].

وإذا رجعنا الى كتاب «المباحثات» لابن سينا نجد لديه نوعًا آخر من الحدس يعرفه بأنه «فيض الهي واتصال عقلي يكون بلا كسب البتة. وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغًا يكاد يستغني عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية، وإذا أشرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة، وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس، فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية[2].

والتأمل Contemplation عند أرسطو هو أسمى الأفعال الانسانية، وهو ما يحقق السعادة للانسان إذ هو الفعل المطابق لأسمى قوة فينا وهي ما يطلق عليها أرسطو اسم «القوة القدسية». والتأمل هو الفعل الألذ والأطهر. يقول أرسطو مبرهنًا على ذلك: «ومن جهة أخرى فنحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة، ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أنها يلذ لنا ويرضينا أكثر!! إنه باعتراف جميع الناس تعاطي الحكمة والعلم، فاللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة، وهذا هو السبب في أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم»[3].

ونظرًا لأهمية الحدس في المعرفة الأرسطية، فقد جعل أرسطو فضيلة

= «منطق أرسطو» الجزء الثاني ص٤٢٦، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٩.

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول، ص٤٥٢؛ وانظر ايضًا ابن سينا: النجاة ص١٣٧.

(٢) ابن سينا: المباحثات، نشرة د. عبد الرحمن بدوي ضمن أرسطو عند العرب ص٢٣١، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ ١٩٧٨.

(٣) أرسطو: الأخلاق الى نيقوماخوس، الترجمة العربية ص٣٥٣ وما بعدها [الكتاب العاشر، الباب السابع، الفصل الثاني، فقرة ٢٢١].

التأمل النظري أسمى الفضائل وقد برهن على سموها في الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، وكانت برهنته قائمة على أساس تحليله لقدرات العقل الانساني، وتفضيله للقدرة الحدسية فيها.

والتأمل، كما يقول أرسطو، هو الفعل المحبوب لذاته، «لأنه لا ينتج من هذه الحياة (أي حياة التأمل) إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل بطلب المرء دائمًا نتيجة غريبة عن هذا الفعل كثيرًا أو قليلًا»[1].

وإذا كان أرسطو يفضل التأمل كأسمى قدرة معرفية لدى الإنسان: فإنه مع ذلك يرى أنه لا تناقض بين عمل الحواس وعمل العقل بصفة عامة، كما انه لا تناقض أيضًا بين عمل العقل كقوة نظرية خالصة تستخلص الماهيات وتجردها حدسًا وبين عمل العقل عندما يتجه الى الحياة العملية.

وحياة التأمل في نظر أرسطو هي تلك الحياة القدسية الشريفة، وهذه الحياة التأملية التي هي قبس من الالوهية ليست بالأمر الشائع لكل الناس، بل هي خاصة لبعضهم دون البعض الآخر، فالانسان الذي يعيشها (أي يعيش حياة التأمل) إنما يعيشها بفضل ما فيه من قوة الاهية هي جوهره العقلي، ولذلك فحياة التأمل هي أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها[2].

وعن طريق الحدس والتأمل ربط أرسطو بين فعل الاله وبين أسمى ما يمكنه أن يقوم به الانسان من أفعال، فبقدر ما يتأمل الانسان بقدر ما يقترب من الالوهية. وقد أدرك ابن سينا هذا الارتباط المعرفي بين الاله والانسان. فكما أن الاله يعقل ذاته حدسًا دفعة واحدة، كذلك فالانسان حينما يعقل ذات الاله، فإنه يدركها دفعة واحدة. وقد عبر ابن سينا عن هذا المعنى

(١) أرسطو: المصدر السابق، الترجمة العربية ص٣٥٥ [الكتاب العاشر، الباب السابع، الفصل السادس، فقرة ٥].

(٢) المصدر السابق، الترجمة العربية، ص٣٥٧.

بأسلوبه الخاص في شرحه كتاب حرف اللام فقال: « إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول فتكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جدًا. وهذه الحال له أبدًا، وهولنا غير ممكن لأننا بدنيون ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الالهية إلا خطفة وخلسة »[1].

ومما لا شك فيه، أن الآراء الأرسطية عن الحدس والتأمل وأهميتها في المعرفة، كانت كما رأينا، عاملًا مؤثرًا في توجيه آراء ابن سينا وجهة اشراقية.

ويجب ألا يفوتنا، ونحن بصدد الحديث عن المعرفة الانسانية عند أرسطو، أن نذكر رأيه في النفس والعقل، فحديثه عنهما جزء لا يتجزأ من نظريته في المعرفة، مع مراعاة أننا سنتوخى من آرائه، فيهما، تلك التي وجدنا صدى لها عند ابن سينا، وما ذلك إلا لنحقق هدفنا في هذه الدراسة، وهو أبرز مدى أفاد منه الشيخ الرئيس من أرسطو، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

النفس عند أرسطو لا يمكن أن تكون جسمًا، إنها إدراك. والنفس والجسد مظهران لشيء مادي حي ولكنهما ليسا في نفس المستوى، فالنفس هي حقيقة الجسد[2]، إنها جسد أعلى لسلسة من الصور التي تشرح بالتوالي اتحاد المادة المتخصصة بالجسد المادي، وفي النهاية اتحادها بالموجود الحي[3]. والاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الخامس المعد لادراك المحسوس كالعين والأذن. والتعقل ولو انه خاص بالنفس[4] إلا انه مفتقر للتخيل، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم. وهذا يعني أن جميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية

---

(١) ابن سينا: شرح حرف اللام لأرسطو، نشره د. عبد الرحمن بدوي ضمن « أرسطو عند العرب »، ص ٢٧.

(٢) Inge: The philosophy of Plotinus, third edition, England 1948, Vol 1, P. 217.

(٣) Encyclopaedia universalis, corpus 2, editeur à Paris, France S. A. 1984, P. 66.

(٤) يقدم أرسطو تعريفين للنفس، أحدهما باعتبارها شبه جنس، فكل نفس عنده قائمة بذاتها، وتعريفه لها: « انها كمال أول لجسم طبيعي آلي ». والآخر باعتبار انحاء الحياة، فيعرفها بأنها « ما به نحيا ونحس، وننتقل في المكان ونعقل أولًا ».

متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي[١].

اهتم أرسطو بالقوى النفسية وجدد أجناسها بخمسة هي: النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة، غير أن ما يعنينا منها هو ما يخص النفس الحاسة والنفس الناطقة. وقد احتلت دراسة أرسطو للحواس الظاهرة منها والباطنة جانبًا كبيرًا من كتاب «النفس» فاهتم بتعريفها وترتيبها. والحواس كما يقول الاستاذ يوسف كرم آلات حياة، كما أنها آلات إدراك، وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيبًا عكسيًا، فباعتبارها مدركة البصر[٢] أولًا، والسمع في المحل الثاني ثم الشم وأخيرًا الذوق فاللمس. ولكن اللمس هو أساس الحواس جميعًا، فهو منبثٌ في الجسم كله، وهي مركبة عليه، ويليه الذوق ثم الشم، أما البصر والسمع فهما من هذا الوجه كماليان[٣].

وعلى الرغم من القاعدة التي صرح بها أرسطو في أول كتابه في «النفس» بأنه سيطبقها في دراسته وهي الابتداء بالواضح ثم التدرج منه الى الغامض، وبالبسيط ثم الانتقال منه الى المركب، فإنه في دراسته للحواس الظاهرة يبدأ بحاسة البصر ثم حاسة السمع ثم الشم ثم الذوق وأخيرًا حاسة اللمس[٤].وقد تابعه ابن سينا في هذا الترتيب. فنراه في كتاب «مبحث عن القوى النفسانية»[٥] وفي كتاب النجاة[٦] يدرس حاسة البصر أولًا متتبعًا الترتيب

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٥، دار القلم بيروت، لبنان طبعة جديدة (بدون تاريخ).

(٢) يعتبر البصر أول الحواس باعتباره آلة مدركة، لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر خاصة ومشتركة وبالعرض، وعلى فوارق أكثر، فإن الأشياء جميعًا ملونة ومن ثمت داخلة في نطاقه. انظر يوسف كرم، المصدر السابق، ص١٦٠.

(٣) يوسف كرم: المصدر نفسه، ص١٦١.

(٤) وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص ٨١
Asistote De anima II, 7-11.

(٥) انظر ص ٤٠ نشرها فانديك، القاهرة ١٣٢٥ هـ.

(٦) انظر ص٢٥٦، القاهرة ١٣٣١ هـ.

السابق الى أن ينتهي بحاسة اللمس. كما أن الترتيب الذي وضعه ابن سينا للحواس على أساس مقدار نفعها في حياة الحيوان[١]، يتفق الى حد كبير مع ما ذكره أرسطو من قبل في منفعة الحواس[٢].

ومن الجوانب التي تبرز تأثر ابن سينا بأرسطو في هذا الصدد :

١ ـ اتفاقه معه (أرسطو) في القول بأن الحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها. يقول أرسطو مبينًا هذا المعنى: « إن عضو الحس يقبل صور المحسوسات دون مادتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو الذهب »[٣]. ويقول ابن سينا: « والاحساس هو قبول صورة الشيء (المحسوس) مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس »[٤].

٢ ـ أفاد ابن سينا من أرسطو في تقسيم المحسوسات الى: ذاتية وعرضية وخاصة ومشتركة. فالمحسوس عند ابن سينا إما مدرك بالذات وإما مدرك بالعرض. المحسوس بالذات هو المحسوس الخاص بكل حاسة والمحسوسات المشتركة بين الحواس. يعرف ابن سينا بالذات بقوله: « هو الذي تحدث فيه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيحس »[٥]. ويقول عن المحسوس بالعرض بأنه « هو الذي لا يتمثل في الحس شبحه، مثل أن يقال أبصرت ابن زيد »[٦].

---

(١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية ص٣٦ ـ ٣٧، حيث يرتب ابن سينا في نص مطول الحواس بادئًا من القوة اللمسية ثم الذوقية فالشمية فالمبصرة وينتهي بالقوة السامعة.

(٢) Aristote: De anima, III, 12, 13; Metaphysique 980 a-21 b-25.
وانظر أيضًا: د. محمد عثمان نجاتي: المصدر السابق، ص٧٩ ـ ٨٤.

(٣) Aristote: De anima, 1, 12, 424 a, 17, 20.
وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٤٦.

(٤) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٩٧، طبعة حجر طهران ٣٠٣ هـ.

(٥) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٠٠.

(٦) ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ص٩٦، ضمن أرسطو عند العرب.

٣ - تأثر ابن سينا بأرسطو في نظريته الطبيعية في الفعل والانفعال، والتي يقول فيها إن عضو الحس لا يتأثر عما يشابهه في الكيفية، وإنما يتأثر عما يخالفه. « فإن كل حال مضادة لحال البدن فإنه يحس بها عند الاستحالة، وعند الانتقال اليها، ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها، وذلك لأن الاحساس انفعال ما أو مقارن لانفعال ما. والانفعال إنما يكون عند زوال شيء وحصول شيء وأما المستقر فلا انفعال له »(١).

وهذه النظرية نفسها قالها أرسطو من قبل في الفعل والانفعال في كتاب الكون والفساد، كما أشار اليها في كتاب النفس موضحًا لكيفية انفعال الحس، فقال: « ولهذا فإن ما هو في درجة مساوية (لدرجة عضو الحس) سواء كان حارًا أو باردًا صلبًا أو لينًا، فإننا لا ندرك، وإنما ندرك فقط الكيفيات الزائدة، وهذا يعني أن الحس هو بمثابة نوع من الوسط بين الاضداد من المحسوسات »(٢).

٤ - يشبه رأي ابن سينا في موضوع الوسط(٣) رأي أرسطو فيه، فوجود الوسط في رأي ابن سينا شرط ضروري في حدوث الاحساس.

٥ - يتفق أرسطو وابن سينا - وكذلك أفلاطون - في القول بأن التخيل والذكر والتذكر وإدراك المحسوسات المشتركة وظائف للعقل لا الحس(٤).

أما فكرة الحس الباطن(٥) فلئن كان لأرسطو فضل السبق في الحديث

---

(١) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٠٠.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي: المصدر السابق، ص٥٦؛ وأيضًا
Aristote: De Anima, II, 11, 424 a, 2-5.

(٣) وخلاصة رأي ابن سينا في هذا الموضوع أنه بما أن الحواس تنفعل عن المحسوسات الموجودة في الخارج فيلزم إذًا وجود أوساط خاصة بينها وبين محسوساتها ينتقل خلالها تأثير هذه المحسوسات فيها.

(٤) Beare (J): Greek theories of Elementary Cognition, oxford 1906, P. 260.

(٥) يعرف أرسطو الحس الباطن بأنه ذلك الحس الذي تجتمع عنده جميع الاحساسات الآتية من الحواس الظاهرة.

عنها، فلابن سينا فضل التوضيح والتنقيح. فهذه الفكرة لم تظهر لأول مرة، فيما يرى د. محمد عثمان نجاتي، إلا في أبحاث أرسطو ثم توضحت فيما بعد في أبحاث ابن سينا، وأخذت صورتها الكاملة التي بها انتشرت بين فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين[1]. وابن سينا وإن اتفق مع أرسطو في الاطار العام لهذه الفكرة إلا أنهما اختلفا في التفصيلات، فالحواس الباطنة عند أرسطو ثلاث هي: ١ ـ الحس المشترك[2] ٢ ـ المخيلة ـ ٣ ـ الذاكرة. وهي عند ابن سينا خمس هي: الحس المشترك[3]، والصورة أو الخيال، والمتخيلة أو المتفكرة، والوهم، ثم الحافظة أو الذاكرة أو المتذكرة؛ وفي كتابه مبحث عن القوى النفسانية يذكر أربع حواس باطنة فقط مغفلًا المصورة.

ويؤكد د. محمد عثمان نجاتي هذا الأخذ والتأثر من جانب ابن سينا لآراء المعلم الأول حين يقول: «والمصدر الذي عول عليه ابن سينا في أقواله المتناثرة في هذا الموضوع هو نص وارد في كتاب النفس لأرسطو»[4].

والعقل عند أرسطو هو جوهر روحي خالص من علائق المادة، وهو بالقوة كاللوح أو كما يعبر فلاسفة الاسلام كالصحيفة البيضاء قابلة للنقش ولا نقش فيها بالفعل. وللعقل عند أرسطو أربع مراتب أو قوى هي: ١ ـ العقل الهيولاني ـ ٢ ـ العقل بالملكة ـ ٣ ـ العقل المستفاد ـ ٤ ـ العقل

---

(١) انظر د. محمد عثمان نجاتي: المصدر نفسه، ص١٣٣، وفي رأيه أن أرسطو يعتبر أول عالم نفساني في العصر القديم تكلم عن الحس الباطن، وناقش مسألة الحس المشترك والتخيل والتذكر باعتبارها وظائف سيكولوجية داخلية تتعلق بالنفس الحاسة ومركزها القلب.

(٢) مركز الحس المشترك عند أرسطو هو القلب، وحجته في ذلك أن شرط الاحساس الحرارة، وأن القلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم.

(٣) ابن سينا: الاشارات، ط١٠ ف١٢ ص٨٧٠.

(٤) د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٥٣ وما بعدها؛ وابن رشد: جوامع كتاب النفس لأرسطو، دار الكتب الأهلية بالقاهرة رقم ٥ فلسفة ص١٧٩؛ وانظر أيضًا

Aristote: De anima, II, 6, 418 a, 6-25.

الفعال. ومعقولات هذا العقل توجد في المحسوسات بالقوة، وطبيعته هو أيضًا قوة صرفة، لذا كان لا بد من وجود شيء بالفعل يخرج هذه المعقولات من قوتها ويستخلصها من موادها ثم يطبعها في ذلك العقل، وبذلك ينتقل من مرتبة الى أخرى حتى يصل الى المرتبة الأخيرة وهي مرتبة العقل بالفعل. هذا الشيء الذي هو بالفعل هو ما يسمى بالعقل الفعال أو العقل المؤثر، كما يطلق على الهيولى اسم العقل المنفعل أو التأثر. وكل من العقل المنفعل والفعال يمثلان الأقسام العليا في الفكر. فالعقل المنفعل Patheticos هو الذي يتقبل الصور الحية التي ترد اليه، وهو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية. أما العقل الفعال Poeticos فهو يأتي بالصور الخالصة، فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة الى حالة صور بالفعل، أي أن مهمة هذا العقل أن ينقل حالة الصور بالقوة الى حالة صور بالفعل.

والعقل الفعال نقل عال لا صلة له مطلقًا بالمحسوس، ويصفه أرسطو دائمًا بأنه في مرتبة الالوهية إن لم يكن عقلًا الهيًا صرفًا، فهو يصفه تارة بأنه خالد قابل لكون أو فساد، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خال من كل مادة، وأنه صورة صرفة وفعل محصن، أي أنه يضيف الى العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها الى الالوهية[1].

والأمر كذلك عند ابن سينا، فجوهر النفس الانسانية عنده عبارة عن عقل هيولاني، ولا يمكن لتلك النفس أن ترتقي في سلم العقل وتنتقل الى عقل بالملكة ثم عقل بالفعل إلا بالمجاهدة النفسية والبدنية. والنفس وإن احتاجت الى البدن[2] في ارتقائها للعقل بالملكة، فإنها لكي ترقى درجة أعلى وتصبح

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص٢٤٩؛ وانظر أيضًا د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص٣٢٦؛ وانظر أيضًا: د. محمود قاسم: في النفس والعقل الفلاسفة الاغريق والاسلام، ١٩٤٩؛ د. أبو ريان: أرسطو ضمن معجم أعلام الفكر الانساني، ج١ ص٤٩٦، تصدير د. مدكور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

(٢) البدن في هذه الحالة هو آلة الجسم الذي به تدرك المحسوسات.

عقلًا بالفعل مطالبة بالتخلص من الجسم بل وقطع أواصر صلتها به حتى تضمن دوام الاتصال بالعقل الفعال. والعقل الفعال عند ابن سينا تفيض منه قوة تسيح الى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلًا بالفعل(١).

والعقل الفعال موجود خارج النفس الانسانية، وحتى تصل اليه عليها أن تبذل قصارى جهدها لتحقق هذا الاتصال، وهذا يعني أنها لا تكون سلبية تتلقى ما يفيض عليها من العقل الفعال(٢).

واللافت للنظر في نظرية النفس السنيوية، انها عكست التطور الفكري لابن سينا، ففيها آراء تمثل مرحلته الفكرية التي كان فيها أرسطيًا وخاصة نظريته عن مراتب العقل الانساني، وهذه النظرية لم تتغير طوال تطوره الفكري(٣)، وفيها آراء أخرى تمثل مرحلته الفكرية التي تحرر فيها من سيطرة المشائية، ويبدو هذا واضحًا في معالجته لمسألة اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعـال. وقد تطورت هذه المسألة كما تقول د. زينب الخضيري(٤)، عبر تاريخه الفكري بل وتضخمت أهميتها في مذهبه تضخمًا مضطردًا على مر السنين في الفلسفة النفسية السيناوية.

والملاحظ أيضًا أن كثيرًا من الجوانب التي أفـاد منها ابن سينا من دراسته المتعمقة لأرسطو قد أثرت على الاتجاه الاشراقي في فلسفته، وإن عمقها ابن سينا ببعد صوفي مشوب بالعقلانية، وهذا واضح في الأنماط الثلاثة

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٢٣١ نقحه وقدم له د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١ ١٩٨٥.

(٢) د. زينب الخضيري: المرجع نفسه، ص١٤٤.

(٣) المقصود بتطور ابن سينا الفكري انتقاله من مرحلته الفكرية التي كان فيها أرسطيًا الى تلك المرحلة التي تميزت بالنزعة الاشراقية.

(٤) انظر نفس المرجع السابق، ص١٤٣.

الأخيرة من الاشارات والتنبيهات[1]. وأخص بالذكر من هذه الجوانب، مسألة الاتصال بالعقل الفعال l'intelligence agente يقول ابن سينا مبيناً علة هذا الاتصال: « هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت ملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل »[2].

يعرف ابن سينا العقل الفعال في رسالة الحدود فيقول: « أما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذات ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيلاني (أي الهيولاني) من القوة الى الفعل بإشراقه عليه »[3]. وهذا العقل إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج، فإنه لو كان من خارج لزم أن يكون له إمكان فقبل به هذا الإمكان فتسلسل[4]. أما إشراقه في النفس العاملة فيأتيها منه من الخارج، وقد أشار ابن سينا الى ذلك في رسالة العروس[5].

والاتصال بالعقل الفعال يمر بمرحلتين: ففي المرحلة الأولى ينظر صاحب النفس ـ التي نجحت في تحقيق الاتصال ـ الى ذاته[6] فيتعرف على انعكاسات الحقيقة العليا أو على الحقيقة ذاتها أي الله. وهذه المرحلة أقرب الى النظر العقلي. وفي المرحلة الثانية يعمى صاحب هذه النفس عن نفسه، ولا يرى إلا الذات الالهية المنعكسة، وهنا تتحقق السعادة القصوى. وهذه المرحلة، كما

---

(١) انظر ط١٠ ف٧ ص٨٥٨، ٨٦١، وهو ما سأفصل القول فيه في الباب الثالث إن شاء الله.

(٢) ابن سينا: الاشارات، ص١٢٩.

(٣) انظر رسالة الحدود ص ٨٠ ـ ٨١ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

(٤) ابن سينا: التعليقات ص ١٠٠.

(٥) ابن سينا: رسالة العروس، تحقيق شارل كونس، «الكتاب الذهبي»، ابريل ١٩٥٢، ص٣٩٨.

(٦) النفس في هذه الحالة تكون أشبه بالمرآة.

نرى، هي ضرب من الكشف الصوفي تفقد فيه الذات وعيها بذاتها.

ولكنه بالرغم من الاتصال الذي يحدث بين النفس والمعقول (أي الله) فإنها تظل دائمًا مفارقة إنها مجرد مرآة مصقولة صافية ينعكس فيها الاشراق الالهي[1].

يتضح إذن من العرض السابق للمعرفة الأرسطية كمصدر من مصادر الاشراق السينوي أنها بما تضمنته من آراء عن النفس والعقل كانت خير عون لابن سينا في كثير من مناحي فكرة النفسية منها والعقلية، وهو بما أضافه لها من بُعْدٍ صوفي قد ساعدنا على تبيُّنِ نزعته الاشراقية التي تجلى وضوحها في مسألة اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال.

---

(١) Gardet (L): Recherches de l'absolu, dans «Les Mardis de Dar El Salam», le Caire 1951, P. 103-105.

وانظر أيضًا د. زينب الخضيري: المصدر نفسه ص١٤٨.

الفصل الثالث

المصدر الأفلوطيني

وإذا تكلمنا عن أفلوطين Plotin كمصدر من مصادر الاشراق عند ابن سينا فأول ما يرد الى أذهاننا هو نظريته الشهيرة في الفيض Emanation تلك النظرية التي ذاع صيتها وامتد تأثيرها الى العالم الاسلامي. وكانت مخرجًا لفلاسفة المشرق لحل مشكلة خلق العالم. ولعل قول ابن سينا - واستاذه الفارابي من قبل - بفيض العالم عن الاله فيضًا ضروريًا هو ما ميزهما عن الفلاسفة[1] الآخرين في الاسلام.

وفي محاولتي لمعرفة حقيقة الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا، سأحاول أن أتلمس خيوط هذا الاتجاه في نظرية الفيض الأفلوطينية، ومن الجانب

(١) رغب كل من الكندي وابن رشد عن الأخذ بنظرية الفيض في تفسير الوجود، كما كان الغزالي معارضًا قويًا لهذه النظرية في كتابة «تهافت الفلاسفة»، وكذلك ابو البركات البغدادي في كتابة «المعتبر». أما ابن رشد فقد هاجمها هجومًا عنيفًا في كتابه «تهافت التهافت» لخروجها عن مقتضى الشريعة الاسلامية. انظر د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكويني، ص٦ - ٩، طبع الانجلو، الطبعة الاولى؛ انظر أيضًا. مقال د. محمود قاسم في مجلة «المجلة» ابريل ١٩٦٤، ص٢٩، ٣٠؛ د. ابراهيم ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة، ج١، ص٥٥، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧.

الاشراقي في تصوف أفلوطين وبخاصة قوله بالجدل الصاعد للوصول الى المبدأ الأول والاتحاد به.

لتحقيق هذه الغاية، سأبدأ أولًا بعرض موجز لنظرية الفيض الأفلوطينية، وتوضيح سريع لتصوفه مع تركيز على الجانب الاشراقي فيه، وذلك تمهيدًا لمعرفة كيف أثرت هذه النظرية على ابن سينا وما الذي أفـاده منها وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

الفيض[1] عند أفلوطين أزلي، فكل موجود يفيض عن الواحد، وكما يقول، فإن الأشياء تنبثق من الواحد كما ينبثق الضوء من الشمس، فتكتسب وجودها منه.

تقوم نظرية الفيض الأفلوطينية على فكرتين رئيسيتين هما: ١ - تفكير الله في ذاته - ٢ - كماله. فالواحد عند أفلوطين هو الخير وهو المطلق والبسيط والكامل، بل هو فوق التام والكمال. إنه مصدر الأشياء كلها وإن لم يكن منها، فهو ليس عقلًا أو نفسًا، يعلو على كل مكان وحركة وكل نشاط للفكر يتضمن ثنائية الذات والموضوع[2] كما يعلو على الزمان والدهر. انه مكتف بذاته لا يحتاج الى غيره، فهو فوق الاحتياج، بينما الكل في احتياج اليه[3]. وهو يبقى في ذاته في كماله الثابت غير المتحرك، ولا يؤثر بنشاطه عن

(١) تعد فكرة فيض الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد من أهم الأفكار في فلسفة أفلوطين التي فسر بها الوجود. وأفلوطين وإن استمد أصول منهجه الجدلي من أفلاطون، فقد طبق هذا المنهج على نظرية الصدور، فيستخدم الجدل الصاعد ليكشف وحدات العالم المعقول ثم يصعد منها الى الخير بالذات، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن طريق الجدل النازل، انظر

- Plotinus: The six Enneads, English translation, U.S.A 1952. Enn. 2. 9. 4.
- Bréhier (E): Histoire de la philosopie, tome premier, Paris VIe 1943, P. 452.
- John Ferguson: An illustrated encyclopaedia of mysticism & the mystery religions, London 1976, P. 54; Inge: the philosophy of Plotinus, Vol 1, 1963, P. 110.
- Armstrong: Plotinus, first published, London, 1953, P. 34; Armstrong: The Cambridge history of later Greek & early Medieval philosophy, Cambridge 1967 P. 241.

(٢) Em. VI. 9. 6; see also Armstrong: Plotinus, P. 6.

(٣) Whittaker (Thomas): The New - Platonists, a study in the history of Hellenism, Cambridge, the university Press 1901, P. 105.

الواقع الأدنى طالما أن هذا الواقع لا يتصرف مثل الأشياء الجميلة التي ملأت كل شيء بنوره، وبانعكاس هذا النور تكون الأشياء قادرة على استقباله[1].

والخلق الأزلي عند أفلوطين يمر بمرحلتين: المرحلة الأولى هي التي ينبثق فيها من الواحد امكانية غير مشكلة أو طاقة غير محددة، كما لو كان بصرًا لا يستطيع الرؤية بعد. والمرحلة الثانية هي التي تستدير فيها هذه الامكانية متجهة الى الواحد متأملة له، وبهذا تعطى شكلًا أو جوهرًا وينفخ فيها فتصبح عقلًا ووجودًا[2].

وأقول بادئ ذي بدء إن قوام نظرية الفيض أقانيم ثلاثة هي: الواحد والعقل والنفس، وهي ما شبهها أفلوطين على التوالي بالضوء والشمس والقمر[3].

يميز أفلوطين بين هذه الأقانيم[4] hypostases تمييزًا دقيقًا، ويحرص على تأكيد علو المبدأ الأول لأنه هو المنبع والأصل، وهو موضوع للادراك ليس عن طريق المعرفة قبل بقية العقول، بل عن طريق الحضور وهو أكثر من المعرفة[5]. ولا يمكن وصفه ولا معرفته، ولكن يمكن للانسان أن يتصل به عن طريق الرؤية الصوفية وهي أيضًا تجربة لا يمكن وصفها[6]. فرؤية لاله هي الغاية من حياة التدين، ورؤية الواحد هي فقط أعلى وأعمق صور التضرع اليه، وهي ميزة الحياة الصوفية في رأي Inge، وإن كانت شيئًا نادرًا عند أفلوطين[7].

---

(١) Bréhier (E): Ibid., P. 452.

(٢) Armstrong (A. A): The Cambridge history of later Greek & early medieval philosophy, P. 241.

(٣) Plotinus: Enneads, V. 6. 4.

(٤) Plotin: Enneades, edit et traduire par E. Bréhier, Coll Guillane, Budé 1925, VI, P. 172.

(٥) Whittaker (T.): Ibid., P. 104.

(٦) Colliers Encycl. with Bibliography & index, 1963, Vol 19, P. 154.

(٧) Inge: Ibid., P. 144.

وعن الرؤية قال الغزالي: «اعلم أن الرؤية رؤيتان: رؤية مؤجلة ورؤية معجلة. فالرؤية =

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما، فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز، والعقل يتضمن الموجودات جميعها وهي فيه متماسكة، وفي النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل الى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس[1] The Sensible World لذا فالعلاقة القائمة بين هذه الأقانيم وبين العالم المحسوس علاقة ضرورية.

أما عن علة صدور الكثرة عن الوحدة وكيفية انبثاقها، فقد أفاض أفلوطين الحديث عنها في تساعياته، ويمكننا أيضًا التعرف عليها من خلال نصوصه التي أوردها في الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا أو الربوبية[2] وهو الكتاب الذي انتقل من خلاله تأثير أفلوطين الى ابن سينا.

والأصل عند أفلوطين أن أي موجود يصل الى كماله موجودًا شبيهًا به، وعلى ذلك، فإن الموجود الأكثر كمالًا وهو الخير بالذات لكونه كاملًا فإنه يلد أو تصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس، وأول ما يصدر عن الواحد هو العقل يقول أفلوطين «ما يزال العقل سليمًا ما دام متأملًا للجمال العقلي[3]. ولما كان العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته، كما لا يقوى على السلوك علوًا فمن أجل ذلك سلك سفلًا بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الأول وأفاض نوره وقوته على الأشياء التي تحته الى أن بلغ النفس،

= المؤجلة هي النظر الى الله تعالى في الجنة في مقام المحاضرة. والرؤية المعجلة الشهود والمشاهدة». انظر د. محمود حمدي زقزوق: ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، ص٤٩.

(١) د. محمد علي أبو ريان: أفلوطين، ضمن معجم اعلام الفكر الانساني، ج١، ص٦٢٥.

(٢) نسب هذا الكتاب خطأ الى أرسطو، وهو يعرض لمشكلة الالوهية، وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندي الى ابن سينا وعلق عليه الأخير تعليقًا وصلنا قدر منه. انظر د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب ص٣٥ - ٧٤.

(٣) Enn. VI. 7. 35; see also Whittaker: Ibid., P. 106.

فلما بلغها وقف ولم يتعداها، لأن النفس هي آخر العالم العقلي[١]، ولأن النفس هي صورة العقل الكلي، فهي دائمة النظر اليه شوقًا وحبًا له، وهي بتأملها للروح الكلي تصبح هي الأخرى روحًا لمبدئها[٢]، وعنها تصور الموجودات الأرضية؛ فالنفس[٣] كما يقول أفلوطين، «تفيض قوتها على هذا العالم لله بقوته العالية الشريفة، وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعادم لقوة النفس، ولا بخارج من طبيعتها الخير... وأول أثر تؤثره النفس إنما تؤثره في الهيولى[٤] لأنها أول الأشياء الحسية، فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولًا، وإنما أعني بالخير الصورة، ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الأشياء الحسية من ذلك الخير على نحو قوته لقبول ذلك الخير. ولما قبلت الهيولى[٥] الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارًا... ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون، فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل المكونة، والعالم الحسي إنما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية[٦].

وعناية النفس بالعالم المحسوس لا تقف عند ظاهره وحسب، وإنما تنفذ الى أعماقه وتؤثر فيه «من القوى والكلمات والفواعل ما يتحيز له طالب معرفة

---

(١) أرسطوطاليس: اثولوجيا، تصحيح ومقابلة فريدرخ ديتريصي، الميمر السابع ص٨١ - ٨٢ ط ١ برلين ١٨٨٣.

(٢) Enn. 5. 3. 6.; see also Inge: The philosophy of Plotinus, P. 145.

(٣) النفس عند أفلوطين تماثل إله أفلاطون الصانع.

(٤) يسمي أفلوطين الهيولى بالمادة المبهمة وهي تنشأ عن ميل النفس لمحاكاة المبدأ الأول في خلق موجودات أدنى منه. انظر Enn. III. 9. 3; III. 4. 1.

(٥) المادة كما يقول جون فرجسون، قادرة على استقبال كل الصور لأنها لا تحوز أي صورة في حالة نقية، انها الحرمان من الخير تمامًا كالظلمة فهي حرمان من النور.
John Ferguson: Ibid., P. 147.

(٦) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ص٨٦ - ٨٧، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥؛ وانظر أيضًا أرسطوطاليس: اثولوجيا، الميمر السابع تحت عنوان: في النفس الشريفة، ص٧٨.

الأشياء ويكل عن وصفها النطق عليها»[1].

لذا تتميز النفس عن الطبيعة بأن محتواها أعظم بكثير مما تملكه الطبيعة وهي أكثر منها هدوءًا وكمالًا وبالتالي أكثر تأملًا[2]. ويظل الخير في النهاية هو تحقيق رغبة الطبيعة في تأمل ذاتها وتجاوزها[3].

أما عن كيفية ايجاد النفس للمادة[4]، فيصورها أفلوطين بقوله: «يرسل المبدأ الأول المادة الى النفس فتجذبها ويلتحم الجوهران، وفي هذه الوحدة الباطنية يأخذ الجوهر المادي الصورة والحياة من النفس[5]. فالمادة[6] هي إذن آخر الموجودات وهي تمثل نهاية عملية الفيض. على أن ايجاد النفس[7] للمادة ليس هو نهاية مطافها وغايتها المنشودة، فهي بعد أن تؤدي دورها في الفيض عليها أن تعود الى مصدرها، بمعنى إذا كان الفيض حتميًا عند أفلوطين، فإن العودة الى المبدأ الأول[8] هي أيضًا أمر حتمي وضروري للنفس.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص٢٨٨؛ الميمر السابع من اثولوجيا.

(٢) Plotinus: The six Enneads, transl by Stephen Mackenna & B. S. Page, U. S. A. 1952. P. 132. Enn. 3. 8. 6.

(٣) Enn: 6. 2. 11; 6. 8. 7.; Inge: The philosophy of Plotinus, P. 126.

(٤) لا يفترض أفلوطين إلا مادة غير معينة وغير محددة، ولكن استضاءة المادة بالنفس تكون مسببًا في ايجاد العالم الطبيعي الذي يعتبر نموذجًا لما في عالم العقل انظر Enn. 6 .

(٥) Palhoriés (F.): Vies et doctrines des grands philosophies à travers les âges, antiquité, F. Lanoure, éditeur Paris VI, P. 234.

(٦) المادة عند أفلوطين ليست وجودًا ايجابيًا وإنما هي وجود سلبي، وهي مجرد إمكانية لها القدرة على استقبال الوجود لذا يسميها أفلوطين باللاوجود، ويعرفها جيمس هاستنجس بأنها الوعاء الحاوي للصور التي هي سبب الطاقة التي تسبغ عليها معنى ووجودًا. انظر:

James Hastings: Encyclopaedia of religion & Ethics, 1917, Vol a, P. 310.

(٧) حلول النفس في المادة لا يؤذن بوجود تشتت فيها، لأنها مع حلولها فيها تحتفظ بما لها من وحدة كما هو الحال في النفس الانسانية بالنسبة للبدن فحلولها فيه يعني أن البدن يقوم فيها ويقول بها، د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص١١٣ دار النهضة العربية ط ٤، القاهرة ١٩٧٠.

(٨) عادة ما يسمي أفلوطين المبدأ الأول بالواحد أو الخير، وأحيانًا أخرى يسميه بالأب the =

وبناء على ما تقدم، فإن فلسفة أفلوطين، كما يقول مسينري، ليست مجرد وصف لترتيب العالم الهرمي المتدرج، وإنما هي تنبيه للإنسان ليصعد الى المبدأ الأول[١].

وهنا يتجلى الاشراق الأفلوطيني في أقوى صورة، فإذا أراد الانسان أن يعود الى مبدئه الأول فليتخذ من التطهير Katharsis وسيلة لبلوغ هذه الغاية، خاصة وأن هدف الطهارة الروحية عند أفلوطين هي الوصول الى الواحد، وتنظيم الفضائل، والارتقاء الى داخل العقل والاستقرار داخله... كل هذه الطرق يصير الانسان بالنسبة لذاته ولكل شيء آخر ناظرًا ومنظورًا في نفس الوقت، متطابقًا مع الوجود والمبدأ العقلي والكينونة بكليتها، حينئذ لا نرى العلي خارجنا، لأننا الآن قد اقتربنا منه وهو بالتالي في متناول اليد متألقًا فوق العقل[٢]. وهذا ما عبر عنه أفلوطين بقوله: « من يراه يعرف ما أعنيه »[٣].

وإذا كان أفلوطين يعوّل على الديالكتيك الصاعد في ارتقاء النفس الى مبدئها الأول، فذلك لأنه أهم جزء من الفلسفة، وهي تعول عليه في دراستها لقوانين العالم، كما تستخدمه في الأخلاق، وبه نصل الى التأمل[٤]، الذي يصل النفس مباشرة بموضوعها. وهذا التأمل[٥] Noesis هو نوع من المعرفة الذي به تعرف النفس ذاتها، وهذه المعرفة التعقلية التأملية هي أقرب ما تكون الى

= father دون أن يتضمن هذا اللفظ أي مضمون مسيحي، ونادرًا جدًا ما يسميه بالاله.
انظر: Armstrong: Plotinus, P. 30.

(١) Micinery (R. M.): A history of Western philosophy, university of Notre Dame Press, first published 1963, Vol 1, P. 343.

(٢) Plotinus: The six Enneads, English trans., P. 329.

(٣) Rist (J. M.): Plotinus, the road to reality, Cambridge, the university Press, 1967, P. 52.

(٤) Elmer O'brien (S. J.): The essential Plotinus, first printing 1964, P. 123; see also: Enn. 1. 3. 6.

(٥) التأمل عند أفلوطين هو الخطوة التمهيدية والضرورية في طريق الوصول الى حالة الجذب، فالإنسان في رأيه لا يستطيع أن يصل الى حالة الجذب أو الوجد إن لم يكن قد تمرس على حياة التأمل.

المعرفة الحدسية المباشرة. والنفس التي تصل الى هذه المرحلة تفقد ذاتها بمعنى أنها تكون في غيبة تامة عن كل شيء، ولكن لا يمكن أن تنسى الله[١]، وحينئذ تستطيع أن ترى الله منبع الحياة، ومصـور الوجـود وأصـل الخير الكلي. وفي تلك اللحظة تستمتع بنعيم من السعادة يفوق كل وصف، إنها تكون كما لو كانت قد غمرت بالقدسية سابحة في أنوار الأبدية[٢].

هذه هي أحسن حال للنفس تتمتع فيها بتجلي الخير، وماهية العقل في ذاته، وتتفوق على مستوى المعرفة الطبيعية لتصل الى حالة التجلي[٣] والجذب[٤] extase وهو أسمى درجات المعرفة[٥] عند أفلوطين.

وبالجملة أستطيع أن أقول إن الحقيقة عند أفلوطين هي العالم الروحي[٦]، وهو بتأكيده على أهمية الحياة الروحية جعل من التأمل هدفًا أسمى لحياة النفس تسعى اليـه سالكة كل السبل[٧] لتصل الى غايتها المنشـودة ألا وهي

---

(١) Paul Henry (S. J.): Les ètats du textes de Plotin, publier avec le concours de la fondation universitaire 1938, P. 175.

(٢) Encyclopaedia Britannica, 9th edition Vol 17, P. 336.

(٣) Enn. VI 7. 34 - 36; see also: Armstrong: Plotinus, P. 154.

(٤) لمعرفة معنى كلمة الجذب ومظاهره المختلفة وأهميته في نظرية المعرفة الأفلوطينية، انظر:
John Ferguson: Ibid., P. 147; Inge: The philosophy of Plotinus, 1918, Vol 1, P. 3, 39; O'brien (E): Ibid., P. 32; Micinery: Ibid., P. 349, 356; Plotin: Enneads VI. IX. II.; Guthrie: Plotinus, complete work, London 1918, P. 54-55.

(٥) بالرجوع الى نصوص أفلوطين في التاسوعات تبينت أن هناك ثلاث وسائل لإدراك الموجودات هي: ١ ـ الإدراك الحسي وهو ملائم لفهم العالم المادي. ٢ ـ الاستدلال العقلي وعليه يعول أفلوطين في فهم العالم المعقول. ٣ ـ الحدس الصوفي وهو وسيلة أفلوطين لمعرفة الواحد والاتصال به.

(٦) Inge: Ibid., P. 139.

(٧) المقصود هنا هو مراحل ترقي النفس في معراجها الروحي لتصل الى مبدئها الأول. وقد أوضح جون فرجسون في موسوعته الصوفية أن مراحل ترقي النفس للصعود ثلاث هي:
١ ـ الطهارة أي خلاص النفس من الجسد وممارسة الفضائل الأساسية. ٢ ـ وبالتأمل ترتفع النفس فوق التصور الحسي الى اللوغوس. ٣ ـ أما المرحلة الثالثة فعالية ولا يمكن وصفها، لأنها تؤدي الى الوحدة مع اللوغوس. وبالجملة يتمثل الجو العام لهذا الصعود في التصوف والوحدة مع الواحد. انظر: John Ferguson: Ibid., P. 147.

الاتصال بالواحد عن طريق الجذب[1] وهو ما عبر عنه بقوله: هروب الواحد في الواحد[2] The escape of the Alone to the Alone.

وأغلب الظن أن هذه الآراء الاشراقية التي أودعها أفلوطين في تساعياته ـ سواء ما ورد منها في حديثه عن كيفية انبثاق الموجودات عن المبدأ الأول أو في حديثه عن الديالكتيك الصاعد عند وصفه لرحلة النفس العائدة الى مصدرها، وكيف تكابد لتتخلص مما يربطها بالعالم الحسي الفاني حتى تظفر بالرؤية ـ قد ساهمت في توجيه آراء ابن سينا وجهة اشراقية وإن لم يقف عليها بطريق مباشر وإنما من خلال كتاب اثولوجيا[3]، ودليلنا على ذلك أن نظرية الفيض السينوية تشبه الى حد كبير نظيرتها الأفلوطينية، وإن هذبت لتتفق مع العقيدة الاسلامية مضافًا اليها جانبان من الفكر الصابئي الحراني[4] الذي انتقل الى الشيخ الرئيس من استاذه الفارابي فيلسوف الفيض الأكبر في الإسلام.

فعلى غرار نظرية الفيض الأفلوطينية وضع ابن سينا نظريته كمحاولة لتفسير صدور العالم، اعتمد فيها على أساس من التوفيق بين عناصر أرسطوطاليسية وأفلوطينية واسلامية، وبها مسحة من التصوف، فأخذ عن أرسطو: فكرة أن الله عقل محض يدرك ذاته، وعن أفلوطين: فكرة ترتيب الموجود، وعن المتكلمين: التفرقة بين الواجب والممكن، وعن الصوفية: فكرة الاتصال بالعقل الفعال ثم بالذات الالهية.

---

(١) ظفر أفلوطين بالجذب أربع مرات، وقد صوره لنا في التساعيات فقال: إنه (أي الجذب) حدث عدة مرات، حيث طرح الجسد بعيدًا عن النفس، وأصبحت شيئًا خارجيًا لكل الأشياء الأخرى، ومكتفيًا بذاتي، ومشاهدًا لجمال رائع مما زادني قناعة بأني ملتحم بنظام عال يمثل «أنبل ما في الحياة»، ذلك باكتسابي الوحدة مع الإله. انظر:
Enn. VI. IX. 4; John Ferguson: Ibid., P. 147.

(٢) Plotin: Enneades VI. IX. II.

(٣) كتاب اثولوجيا هو مصدر ثابت لتصوف أفلوطين، عرف أولًا في السريانية ثم ترجم الى العربية.

(٤) حول الحرانية اتجاهاتها ومبادئها. انظر د. جبور عبد النور، في بحثه المنشور في مجلة الكتاب عدد مارس ١٩٤٦.

ما يعنينا الآن هو ما أخذه ابن سينا عن أفلوطين، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

أما عن تأثر ابن سينا بأفلوطين، فيمكننا أن نقول عنه باختصار مع لويس جارديه: ان ابن سينا قد فتن بحيرات أفلوطين الفلسفي الذي قاده الى أن يعترف بواحدية وجبرية الوجود.

« فعند أفلوطين، كما هو الحال في الأوبانيشاد Les Upanishads ، كما يقول M. Olivier Lacombe وحدة خالصة وبسيطة في قلب الميتافيزيقا » وفي كل واحد منا « في مركز العالم أيضًا »[1].

وتأثر ابن سينا بأفلوطين كان من خلال ترجمة مقتطفات من التاسوعات التي نسبت خطأ الى أرسطو. وقد وجد جارديه نفس هذا التأثير عند الفارابي، والذي منه تأثر ابن سينا[2].

تعد فكرة ترتيب الموجودات وتسلسلها من أهم الأفكار الأفلوطينية التي شاركت في بناء نظرية الفيض السنيوية. فالأصل عند ابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا[3]. ففي مجال هذه القاعدة يقول: « لا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه، وهي المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالأقسام الى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر ». ثم يعود مؤكدًا ذات المعنى في نفس النص فيقول: « فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولًا قريبًا له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول

(١) Louis Gardet: l'experience mystique selon Avicenne, revue du Caire, P. 66, 62.

(٢) Louis Gardet: Ibid., P. 57.

(٣) ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، ص٣١٣، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط ١ ١٩٨٥.

المفارقة... ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق »[١].

خلاصة القول في نظرية الفيض السينوية[٢] أن الله لما كان عقلًا محضـًا، فإنه يفكر في نفسه، وعندئذ يفيض عنه عقل أول يسميه ابن سينا المعلول الأول أو المبدع الأول، وفي هذا المبدع الأول يوجد نوع من الكثرة، إذ فيه وجود وماهية، والوجود ليس ذاتيًا فيه، وإنما يستمده من الله. وهذا المعلول الأول (العقل) يفكر في الله ثم في نفسه من حيث الماهية، ومن حيث الوجود، فإذا ما فكر في الله صدر عنه عقل ثان وهو العقل الذي يشرف على فلك زحل. وإذا فكر في ماهيته الممكنة فاض عنه جسم الفلك الأقصى، وإذا فكر في وجوده المستمد من الله فاضت عنه نفس الفلك الأقصى. كما توجد هذه الاعتبارات الثلاثة في العقل الثاني الذي صدر عنه مما يؤدي الى صدور العقل الذي يشرف على فلك المشتري، والنفس الخاصة بفلك زحل ومنه تفيض النفوس الانسانية والعناصر الأربعة وصور الأجسام الأرضية، على أن يتوقف صدور العقول السماوية عند هذا العقل الأخير أو ما يسمى « بواهب الصور ».

ـ وأول ما يلفت انتباهنا في هذه النظرية أن الفيض[٣] عند ابن سينا لم

---

(١) المصدر السابق، ص٣١٢.

(٢) انظر ابن سينا: الإشارات ط٦، ف٣٧ ـ ف٤٢، ص٦٤٢ ـ ٦٧٠؛ الشفاء، الالهيات، المقال التاسع، الفصل الرابع، ص٤٠٢ ـ ٤١٤؛ النجاة، ص٣١٠ ـ ٣٢٠ تقديم د. ماجد فخري؛ د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص١١٦ ـ ١١٧، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ وانظر أيضًا مقالة عن ابن سينا ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني ج١، ص١٧٥ ـ ١٨٢؛ د. محمود قاسم؛ نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص٨٥ ـ ٨٨؛ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٨، ص٢٥ ـ ٢٨؛ الفارابي: عيون المسائل ص٥٨ ـ ٥٩؛ ابن سينا: الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية ص١٣٥ ـ ١٣٧ ضمن تسع رسائل في الحكمة الطبيعيات.

(٣) للفيض معان كثيرة: ١) هناك الفيض بمعنى صدور الموجودات عن الواحد. ٢) الفيض المقدس. انظر الجرجاني: التعريفات ص٩٠. الدار التونسية للنشر ١٩٧٠.

يكن عن سبيل الطبع أبدًا، وأن صدور العالم عن الاله، إنما هو صدور منح وجود[1] وليس صدور قصد وحاجة يقول ابن سينا: «فلما لم يمكن أن يكون المعنى الالهي الفائض واقفًا ووراءه امكان، ولم يمكن أن يكون في المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسي ثم لا يأتيها الجود الالهي، تعدّى الايجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان ايجادها لحاجة من الموجد أو فاقة أو شوق الى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غُنْية. لكن ليس الايجاد لذلك، بل لكون الجود أكمل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحًا لها أن تقبل وجودًا آخر حسيًا وكون ما يصح وجوده من عند الفياض بإبداعه»[2].

ـ ومعنى هذا أن الفيض أمر حتمي وضروري، ولكن هذه الحتمية تتعلق أساسًا بالفيض الالهي دون النفس البشرية، وبالرجوع الى نصوص ابن سينا، نجده يقول: «الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة نابعة لعرض بل لذات، وكان صدورها عنه دائمًا بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمى فيضًا»[3].

ويؤكد أيضًا هذا المعنى في النجاة فيقول: «وهو فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضًا تامًا، مباينًا لذاته، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته»[4].

---

(١) يعرف ابن سينا الجود بأنه افادة ما ينبغي لا لعوض. انظر الاشارات، ط٦، ف٥، ص٥٥٥.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، ص٢٦٠، وانظر ايضًا الميمر الخامس من اثولوجيا.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص١٠٠.

(٤) ابن سينا: النجاة، ص٣١١، وانظر أيضًا ص٣١٠.

ـ وبقدر ما كان الفيض عند ابن سينا فضلًا ومِنّة من الله للجميع « فذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير »[1] بقدر ما كان الاتصال بالعقل الفعال أمرًا متروكًا للانسان فيسعى اليه ويبذل الجهد لتحقيقه أو ينشغل عنه، يقول الشيخ الرئيس: « بل الجود الالهي فائض على كل موجود والرحمة واسعة والبخل منفر الذات عنه، إلا أن الأشياء متفاوتة في قبول الجود على حسب تفاوتها في الاستعدادت »[2].

هذا الموقف السينوي، فيما اعتقده وإن وضح فيه اتفاق ابن سينا مع أفلوطين في القول بالفيض الضروري وانفراده (ابن سينا) بإعلاء قدرة الانسان على تحقيق الاتصال بالعقل الفعال، فإن يكشف أيضًا عن ثورة مُقنّعة[3] ضد مفهوم الحتمية الالهية المسيطرة على التصور الأرسطي للعالم، لذا فإنني أتفق مع الرأي القائل: « بأن ابن سينا عندما رأى أن الانسان حر في جعل هذا الاستعداد حقيقة فعلية أو في طمسه بالانشغال عنه، إنما يفعل ذلك ليؤكد رفضه لمفهوم الحتمية الالهية المسيطرة على كل الكوزمولوجيا الأرسطية »[4].

أما عن كيفية اتصال الانسان بالعقل الفعال، فقد أوضحها ابن سينا في رسالة الحدود، فالاتصال في رأي ابن سينا، لا يكون باتحاد العاقل والمعقول، لأنه يرى أن النفس لا تتحد بهذا العقل الفعال بسبب وحدته، وإنما هناك اتصال فردي مستقل، ويكون بالعقل وحده، ومن خلال هذا الاتصال يتصل

(١) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٢) ابن سينا: رسالة في السعادة، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ص٧ - ٨، ط١ مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٤ هـ.

(٣) أقول ثورة مقنعة لأن ابن سينا وإن كان هدفه الأساسي عندما وضع نظريته في العقل هو تأكيد مفهوم حرية الإنسان في الاتصال بالعقل الفعال، فإنه فيما يبدو لي، رمى أيضًا بهذه الفكرة التحرر من سيطرة المشائية عليه.

(٤) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٥٣.

الانسان بسائر العقول وعندئذ يتحول الى عالم معقول شبيه بالعالم الموجود[1].

وقد أوضح الطوسي شارح الاشارات أن هذا الاتصال يقع على وجهين ويكون كما يلي: «الأول: أن يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية... والمعنوية اللتين في المصورة والذاكرة، لا على أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها، فإن النفس بانفرادها، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها في المثل (أي المعاني) وباستخدام الحس المشترك مع تلك الخيالات، فتكتسب النفس بتلك التصرفات (أي التفكر في الأشخاص الجزئية) استعدادًا نحو قبول صورة الانسان... قبولًا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته. تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها، فإنا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات. وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات، لأن الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال.

الثاني: أن يفيد هذا التخصيص معنى عقليًا، كأجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم، وما يشبه ذلك، لمعنى عقلي، كتصور المحدود والمرسوم واللازم. وهذه حال التصور المستفادة والتصديقات على قياسها»[2].

والعقل الفعال، في رأي ابن سينا، ليس ماديًا وإمكان وجوده في ذاته. وهو فعال بالفعل أبدًا لا يتوقف فعله على شيء، وإذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه، وهذا من انسان ما، فيجب أن يجتهد الانسان حتى يبلغ هذا المبلغ في هذه الدنيا[3].

ولما كانت نظرية الوجود مرتبطة بنظرية المعرفة، فقد تبين لي أنه ما أن

---

(١) ابن سينا: رسالة الحدود، ص٧٩ - ٨٢ ضمن تسع رسائل.

(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ص٣٧٨ - ٣٧٩؛ وانظر أيضًا د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص٢٠٦.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص٥٢، ٨٣، ١٠٠.

وجد الفيض تفسيرًا لوجود العالم وجد الاشراق تفسيرًا للمعرفة وهذا ما يبدو واضحًا عند كل من الفارابي وابن سينا.

وقد بين ابن سينا في فلسفته الاشراقية[1] - التي بسطها في الانماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات وفي رسالة العشق، وفي « ماهية الصلاة »، وفي « معنى الزيارة »، ورسالة « حي بن يقظان »، هذا ما عدا ما تجده مبعثرًا منها في كتاب الشفاء والنجاة - الصلة بين الفيض التدريجي الناتج عن تجلي الله على مخلوقاته وبين الاشراق الحادث للعارفين في معراجهم وهم يصعدون في اتجاه مخالف نحو الوحدة الأولى التي تحدث عنها أفلوطين من قبل، وهنا يجعل ابن سينا الطاعة نوعًا من العشق للذات الالهية[2]، وذلك العشق الذي يهون من شأن فكرتي الثواب والعقاب، وهو ما عرفه ابن سينا بأنه « الابتهاج بتصور حضرة ذات ما »[3].

وفي النمط التاسع من الاشارات أوضح ابن سينا أن العارف متى وصل الى نهاية معراجه الروحي وانخرط في سلك الجبروت استطاع أن يأتي بأفعال خارقة للعادة، وقد تفضي به حالة الجذب الصوفي والاستغراق في مشاهدة الذات الالهية الى أن يذهل عن كل شيء. يقول ابن سينا « ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول »[4].

وأسلوب ابن سينا هنا، فيما يرى د. محمود قاسم، يقترب من أسلوب الباطنية وان ألبس هذا ثوبًا صوفيًا براقًا فقال: « جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد »[5]. كما ترتبط هذه الفكرة عنده باتجاه واضح الى تأويل الفرائض الدينية من صلاة وزكاة وحج.

(١) فلسفة ابن سينا الاشراقية خاصة بآرائه في النبوة والوحي والمعجزات والتصوف.

(٢) ابن سينا: الاشارات، ط ٨، ف ١٤، ص ٧٧٤.

(٣) الاشارات ط ٨، ف ١٧، ص ٨٣٤ - ٨٣٥.

(٤) الاشارات ط ٩، ف ٢٧، ص ٨٥١.

(٥) د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية.

جملة القول إن المعرفة العقلية عند ابن سينا لا تتم إلا بإشراق من العقل الفعال حيث لا تتباين صوره المشرقة على العقل مع الصور التي تفيض على المادة، وعندئذ تكون لهذه النفس القدرة على الاتصال بالمبدأ الكلي الذي يمنح الوجود للمادي ولغير المادي على السواء، وهذه هي المعرفة الحقة التي لا ينالها إلا المقربون الذين تألق النور الالهي في أعمق أعماقهم. يوضح ابن سينا هذا المعنى في أحد نصوصه فيقول: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، إما دفعه أو قريباً من دفعه، ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى»[1]. انهم ندرة من الناس منحوا قوة حدسية ووهبوا عقلاً قدسياً «وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم». ولا يحتاجون الى الاتصال بالعقل الفعال، إنهم الأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فالنبي في رأي ابن سينا، يمتلك بطبيعته عقلاً نقياً قادراً على الاتصال المباشر بالعقل الفعال، وهو يتسلم معارفه دفعة واحدة عن طريق العقل القدسي؛ العقل الذي يقتني الحقائق الكلية من العقل الأعلى أما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر وذلك عن طريق الحس المشترك والمخيلة التي تتميز بقدرتها على استخدام الاسلوب المجازي والرمزي في التعبير عن حالة معينة فيكون ذلك وحياً من الله الى عبده يفيض عليه من العقل الفعال بوساطة المَلَك وبصورة عرضية وليست ذاتية، باعتبار أن الأنبياء ليس هم بقاعدة عامة يقاس عليها الوحي أو الالهام. أما الفيلسوف فمعرفته جزئية وليست دفعة واحدة، كما هو الحال عند الأنبياء، ولا يمتلك هذا العقل النقي الخالص الذي يمكنه من الظفر بالاشراق بسهولة.

وختاماً أقول إن تأثير أفلوطين كان من العمق بحيث أثر على فيلسوفنا ابن

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٣٨٤، القاهرة ١٩٣٨.

سينا من خلال كتاب اثولوجيا[1] وليس من خلال التاسوعات. وكيف لا وقد أصبحت الأفكار الصوفية، كما يقول Rist، أكثر انتشارًا من خلال تأثيره المباشر أو غير المباشر، وعن طريق لغته وجدت كثيرًا من الطقوس السرية المتأخرة بنفسها الوسيلة لتعبر عن تجاربها، فهو بحق أبو التصوف الغربي[2].

وبتمهيدنا المسبق لنظرية الفيض الافلوطينية وجدله الصاعد وما يشع من أحاديثه عنها من نزعة روحانية صوفية نستطيع أن نتبين مدى الأخذ والتأثر السينوي، وقد انعكس ذلك كما رأينا على نظرية ابن سينا في الفيض وعلى رأيه في المعرفة الاشراقية، فالاشراق هو النتيجة اللازمة للنفس المستعدة لقبوله.

---

(١) د. زينب الخضيري: ابن سينا، ص ١٥٠ وانظر أيضًا:

Gardet (L.): Recherches de l'absolu, P. 107.

ولجارديه وجهة نظر مخالفة فهو يفسر نظرية ابن سينا في الاتصال بالرجوع الى التاسوعات التي لم يطلع عليها ابن سينا وليس الى اتولوجيا أرسطو.

(٢) Rist (J. M): Ibid., P. 213.

الفصل الرابع

المصدر الهرمسي

ومن المصادر الأخرى التي يمكن أن نرجع الاشراق السينوي اليها المصدر الهرمسي. وقد تجلى أثر هذا المصدر على فكر ابن سينا في ميله الى الطريقة الكشفية التي تعتمد على الالهام والوحي، وفي حديثه عن الوحي والنبوة حيث تحدث عنهما بطريقة ذوقية اشراقية تبتعد عن طريق العقل والمنطق الأرسطي.

سأحاول في الصفحات القليلة القادمة أن أوضح كيف أثرت الكتابات الهرمسية على الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا، ولكن قبل أن أتحدث عن كيفية هذا التأثير أجد من المستحسن أن أستهل حديثي عن الهرمسية - كمصدر من مصادر الاشراق عند ابن سينا - بتوضيح عام لأهم الأفكار التي وجدت في الفلسفة الهرمسية philosophie hermétique ولها نظائرها عند ابن سينا. فمن هذه الأفكار:

١ - فكرة الفيض أو الصدور:

استمد الهرامسة هذه الفكرة - التي تحولت فيما بعد الى نظرية - من فكرة العقول أو النفوس السماوية. ففي قمة الوجود الله الموجود المفارق، صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات وتتضاءل هذه الأرواح في الالوهية كلما بعدت عن المصدر الأول، وعندما أراد أحدها الارتفاع الى مقام الاله طرد من العالم

الحسي الفاني. وعن هذا الايون الخاطئ صدر العالم المحسوس، وصدرت أرواح شريرة. وهذا الايون هو الذي حبس النفوس في الأجسام.

وبالرجوع الى أقوال هرمس[١] يمكننا أن نتعرف على مراتب الصدور. ففي القمة يوجد مبدع الأشياء ومبدئها ومنشئها، وأول ابداعاته هي النفس، أبدعها وجعلها ذات تصور وتمثل[٢] وهي جوهر روحاني ذات فكر وارادة وتميز. وهي فوق الأفلاك لأنها من نفخة الخالق المعطية الأفلاك الحركة النظامية، والأنوار الصافية الشرقية. ثم يأتي العقل فهو الشيء التالي لجوهر النفس والحاوي له، وهو ألطف الموجودات وأشرفها وأعلاها مرتبة، يصفه هرمس بقوله: «إنه المرتب تحت الأفق الأعلى الأزلي تبارك وتعالى، والآخذ عنه بغير وسيط، والمفيد لجميع ما تحته الشرف والنور والحياة. وأنه الترجمان الأعظم والحاجب الأقرب»[٣]. وفي النهاية نجد الطبيعة بما فيها من موجودات العالم الحسوس. وهذا الترتيب كما يقول هرمس، هو هيئة الموجودات ونظامها وترتيبها وعلى النفس أن تتأمله جيدًا وتعتقده.

---

(١) يقول طاش كبرى زاده أن هرمس ولد بمصر وسموه بهرمس الهرامسة وباليونانية أرميس يعني عطارد، وعرف بهرمس. واسمه الأصلي هنوخ وعُرب أخنوخ، وسماه الله تعالى في كتابه المبين ادريس لكثرة دراسة كتاب الله تعالى. وهرمس هو أول من خاط الثياب وحكم بالنجوم وأنذر بالطوفان، وأول من بنى الهياكل ومجد الله فيها. وأول من نظر في الطب، وأول من ألف القصائد والأشعار، وهو باني أهرام مصر وصور فيها جميع العلوم والصناعات وآلاتها خشية أن يذهب رسمها بالطوفان. انظر كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»، ج١ ص٢٥٦ ط١، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند؛ القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٢٧؛ د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية، ص٦٩، الأنجلو القاهرة ١٩٥٩.

(٢) التصور: هو تصور النفس الشيء على حقيقة ما أبدعه مبدعه. والتمثل: هو تمثل النفس ما خفي عنها معناه عن عالم العقل بما شاهدته في عالم الحس مثلًا بمثل (والمثل هنا بمعنى الشبه والنظير). والمعنى أن المبدع وهبها نفسًا تستحضر صور الأشياء الحاضرة، وتصور مثال الأشياء الغائبة وتستعمل فيها التمثيل.

(٣) هرمس الحكيم: زجر النفس، ص١٢ - ١٣. تصحيح وتعليق الخوري فيليمون الكاتب، بيروت ١٩٠٣.

والنفس هي التي تكسب الجسم الذي تحل فيه الحياة والحركة والفكر « فما واصلته أظهرت فيه معاني ذاتها على حقيقة قبوله فصار حيًا، وما لم تواصله لم يوجد له فكر ولا إرادة ولا حركة ولا تمييز. والذي نقد شيئًا من هذه الأشياء فهو ميت لا محالة »[1].

والنفس ذات التصور والتمثل هي النفس العاقلة. والعقل هو الحياة الدائمة، وعلى النفس أن تطيع العقل لتحيا وتشرف به، لأنها إن عصته فقدت ذاتها، ومن فقد ذاته فهو ميت. يقول هرمس: « يا نفسي إنك بإطاعتك للعقل تحيين وتشرفين وبعصيانك إياه وإطاعتك للطبيعة تموتين وتهلكين فتصوري يا نفسي حقيقة هذه المعاني وتمثلي بها توفقي للسعادة وتستكملي الرشاد ». هنا قد يقول قائل إذ كان للعقل هذه الأهمية، فأين يوجد، وأين يصور ذاته؟ يجيبنا هرمس بقوله: إن العقل إنما يصور ذاته بذاته في الهيولى، ثم ينظر بذاته الى معاني ذاته وصورها فيلتذ بذلك إعجابًا منه بذاته[2].

أما ما في عالم الكون والفساد من الصور والأشكال فهو تمثيل وتشكيل (أي صور) معاني هي في الحقيقة في عالم العقل غير زائلة ولا بائدة.

أما الفيض عند ابن سينا فقد صوره لنا في إحدى نصوصه فقال: « فالأول يبدع جوهرًا عقليًا هو بالحقيقة مبدع، وبتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا. وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية، وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي. أما هيولى العالم العنصري فيجب أن تكون لازمة عن العقل الأخير، ولا يتبع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة. وأما الصورة فتفيض أيضًا من ذلك العقل، ولكن تختلف

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

في هيولاهـا بحسـب مـا يختلـف عـن استحقـاقهـا لها بحسـب استعـداداتها المختلفة »[1].

من هذا ترى أن فكرة الفيض أو الصدور وإن اتفق ابن سينا في القول بها مع الهرمسية إلا أن الاتفاق بينهما هو في المظهر والشكل دون اللب والجوهر. فكلاهما عول على هذه الفكرة في تفسيره للوجود ولكن نظرية الفيض السينوية أقرب الى نظيرتها الأفلوطينية منها الى تصور الهرامسة لها.

٢ ـ فكرة الطهارة الروحية:

وهي من الأفكار الهامة التي ميزت الحكمة الهرمسية، بل يمكننا أن نقول إن أهم أقوال الهرامسة المتعلقـة بـالـديـن والفلسفـة هـي تلـك التي تتنـاول موضوعات النفس ومحاولتها الخلاص بالطهارة الروحية. والطهارة الروحية لا تكون إلا بمجاهدة النفس ورياضتها. فالمريد عند الهرمسية لا يكون مستعداً لقبول الوحي إلا بعد أن يتطهر من عواقب المادة وعقوباتها وبعدها يدرك الاله كما هو وانه الكائن اللاجسماني[2].

ولأن الانسان عند الهرامسة هو مزيج من النور والظلمة فمهمته في الحياة هي تحرير ذاته من قبضة الجسد والمادة ثم العودة الى مصدره[3]. يصور الهرامسة وجود النفس في البدن بأنـه معـركـة أسفـرت عـن هـزيمة النفس وسقوطها في البدن واشتباكها معه، ويشبهون هذا الاشتباك بأنه اشتباك الماء بالعود الأخضر والمتعلقة به للتدبير والتحريك[4]. بينما يُذكرنا ابن سينا بأن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن. فهي جوهر روحاني قائم بذاته ولا

---

(١) ابن سينا الاشارات، ط٦، ف٤١، ص٦٥٩ - ٦٦٣.

(٢) د. نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية، ص١١٣، ١١٥، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٣) Micinery: A history of western philosophy, first published 1963, Vol 1, P. 340.

(٤) هرمس: زجر النفس، ص٦.

تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبر والتصرف[١].

ومع أن وجود النفس في البدن ضرورة ـ فبدونها تصبح الأشياء جمادًا لا حياة فيها ولا حركة ـ فهي غير راغبة في هذا الوجود لأنه بمثابة العقاب لها، ولكن لا مناص لها من ذلك، فهذه هي رغبة الاله التي تقضي بسقوطها[٢] من مسكنها الالهي الى العالم الأرضي. وهنا يكون وعي النفس بذاتها وبأصلها الالهي دافعًا لها لتقبل وجودها المؤقت في الجسد، فهذا قدرها المحتوم، ولكن عليها أن تكون القوامة المسيطرة على البدن فتجعله مؤتمرًا بأمرها، وعندئذ ستدفع لمعرفة طريقها في الدنيا ومصيرها بعد الموت، وان تزهد في الدنيا بمعنى أن ترضى بالتحول عنها والاستعداد للنقلة منها أو شدة الشوق الى مفارقة العالم المحسوس[٣]. فطهارة النفس عند الهرمسية هي الطريق الوحيد الى المعرفة الالهية، وهي تؤدي في النهاية الى استنارة الروح والرؤيا الروحية للحقيقة الالهية والطبيعة الكاملة أو الدنيا السماوية[٤].

يشترك ابن سينا مع الهرمسية في القول بهذه الفكرة، فالنفس لكي يتحقق لها الاتصال بالعقل الفعال عليها أن تطرح كل تبعاتها بالجسد، وأن تتطهر منه بعدم تعلقها أو انشغالها به. وعلها أن تتطلع دائمًا وأبدًا الى رحاب العالم الأسمى فهناك النعيم كله والسعادة الأبدية. يقول الشيخ الرئيس: « فإذا عبر

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ط ١٠ ف ٢٦ ص ٨٩٣.

(٢) هذا السقوط هو في رأي الهرامسة حـد مرجعه رغبة الانسان الكامل في معاينة المخلوقات التي صنعها الاله الخالق من المزيج الناري. وقد نتج عن هذا السقوط اتحاد الانسان بالطبيعة وميلاد الكائنات الآدمية، لذا فإن هذا السقوط ليس إثمًا في حد ذاته. بل يكون فيه الخير للإنسان إذا ما نتج عنه كائنات إنسانية مثله. وهذا الموقف فيما أرى يتفق فيه الهرامسة مع أفلوطين. وبصفة عامة غلب الهرامسة صفة الخيرية والجمال على العالم، فشاركوا بذلك أفلاطون في تصوره للعالم ونظامه، وسايروا رأي أفلوطين في حديثه عن الخلق مبينين أن السعادة الكبرى للنفس إنما تكون بعد مفارقتها للبدن، وأن عليها أن تعد نفسها للموت بالزهد.

(٣) انظر زجر النفس، ص ٢٤.

(٤) Hossein Nasr: Islamic Studies, Beirut 1967, P. 72.

(أي العارف) الرياضة الى النيل صار سرة مرآة مجلوة، محاذيًا بها شطر الحق، وردت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه، وكان بعد مترددًا »[1].

٣ - الاعتماد على الحدس والالهام والوحي:

وهي من المميزات الخاصة للحكمة الهرمسية. فالإلهام والوحي هو عند الهرامسة أدوات الوصول الى الرؤيا الصادقة والاتحاد التام بالاله، اتحادًا مصدره اتجاههم الديني لا نزعتهم الفلسفية. بل ويمكننا أيضًا أن نقول إن تفضيلهم للالهام والوحي على العقل والاستدلال هو السبب وراء اتسام مؤلفاتهم بطابع ديني. يضاف الى ذلك تأثرهم بالديانات التي سادت حوض البحر المتوسط من وثنية ويهودية ومسيحية سيطرت عليها فكرة الخلاص.

وهذا الطابع الديني المميز للمؤلفات الهرمسية هو أيضًا انعكاس لما تميزت به المعرفة إبان القرن الثاني للميلاد. فالمعرفة آنذاك اختلطت فيها الفلسفة بالدين والوحي، بل وأكثر من ذلك فقد اتخذت الفلسفة الدين والوحي طريقًا للإعلام بحقائقها وأصولها، وللبحث أيضًا عن تلك الحقائق والأصول[2].

على أن الأخذ بالدين والوحي لا ينفي عند الهرامسة أخذهم بالعلم وعلمهم بالمسائل والمشكلات الفلسفية لذا خرجت مؤلفاتهم مزيجًا من الدين والفلسفة والعلم في محاولة لإنشاء فلسفة الهية دينية مستنيرة بالأفلاطونية. وهنا يتجلى الجانب الذوقي عند الهرامسة في أقوى صوره. فالحكمة الالهية الدينية المنشودة هي التي تحقق خلاص الانسان وذلك باتحاده بالإله مبدأ وجوده وحياته. ويرى الاستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني أن في هذا إلقاء لبعض الضوء على تسمية حكمة ابن سينا بالمشرقية فلعلها سميت بذلك لأنها تمثل حكمة الشرق القديمة التي تستند الى النبوات والمعرفة الالهامية، وليست هذه الحكمة حكمة

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ط ٩ ف ١٦ ص ٨٣٣.

(٢) د. نجيب بلدي؛ المصدر السابق، ص ٩٠.

فارس فقط، وإنما هي حكمة مصر القديمة أيضًا الممتزجة بالأفلاطونية والتي عرفت بالهرمسية في العصر الهليني المتأخر بالاسكندرية[1].

وابن سينا وإن اتفق مع الهرمسية في القول بالإلهام والوحي والحدس كوسيلة للاتصال بالعقل الفعال فإنه لم ينشد مثلهم اتحادًا بالاله أو مساواة به[2]، وإنما اتصالًا بالعقل الفعال لا اتحادًا به. فهو (ابن سينا) يرفض رفضًا قاطعًا فكرة اتحاد العاقل والمعقول، لأنه يرى أن النفس لا تتحد بهذا العقل الفعال بسبب وحدته، لأنه لو جاز ذلك لأصبح منقسمًا على نفسه وهذا غير جائز أبدًا.

يضاف الى ما تقدم أن نظرة الفلسفة الهرمسية الى الاله تتفق من بعض الوجوه مع نظرة ابن سينا له. فالاله عند الهرامسة لا ماهية له ولا حد ولا اسم له، أو يمكن أن نقول إنه حد لا محدود أو الحد الذي لا حد له، وهو الكائن الذي يحوي كل شيء ولا يحويه شيء. الدائرة التي تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء[3].

وهو ليس بذي زمان ولا مكان ولكنه يحتضن جميع الأزمنة والأمكنة ولا يمكن وصفه أو تحديده. أما معرفته فتتم عن طريق أفكار وسلب للطبيعة الجسمانية[4] وهو ما يقره الهرمسي بقلبه ووجدانه بعيدًا عن العقل الذي لا يقبل معرفة شيء إلا بطبيعته الجسمانية، وهذا يعني أن هذه المعرفة تستند الى الحدس والالهام لا العقل والاستدلال.

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق؛ د. أبو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا (الكتاب الذهبي) ص٤٤٥ - ٤٤٨؛ وانظر أيضًا د. ابراهيم ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة، ص١٧.

(٢) المقصود بالاتحاد بالإله والمساواة به عند الهرمسية هو أنه يحل الوجود الفكري أو الإلهي في المريد (المولود الجديد)، دون أن يؤثر ذلك على الإله، ويفقده شيئًا من صفاته.

(٣) د. نجيب بلدي: المصدر نفسه، ص١١٠.

(٤) فنقول إنه اللاجسماني to asômatos وهذا اللاجسماني هو العقل والفكر في أسمى مراتبه.

وواجب الوجود عند ابن سينا «لا يشارك شيئًا من الأشياء في معنىً جنسي ولا نوعها فلا يحتاج إذن الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل»[1]. وهو واحد بالكلمة أي بالاسم أو بالهوية أي ليس لاسمه مسمى آخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه[2]. وحين تحدث ابن سينا عن الله الواحد أو الوحدة سلب المتقابلات عنه للوصول في الهام الى تقرير واحديته. ومؤدى هذا السلب يقود الى أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، وليس له-قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا حد ولا ماهية، لأن ماهيته هي إنيته.

بعد هذا الاستعراض السريع لأهم الأفكار التي اعتمد عليها الهرامسة في كتاباتهم والتي جمعت بينهم وبين ابن سينا يمكننا الآن أن نبين أثر مؤلفاتهم على الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا. فمن الثابت تاريخيًا أن الفلسفة الهرمسية وجدت طريقها الى العالم الاسلامي بعد فتح مصر والشام، فوقف المسلمون على بعض مؤلفاتهم، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، وترك عليها طابعه، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها، وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها[3]. وقد انتقل تأثير هذه المؤلفات الى المسلمين عن طريق النقل وهو الدور الذي قام به صابئة حران[4].، وكان تأثيرها البالغ على كثيرين من المفكرين الاسلاميين، فأثرت في سلامان وأبسال لابن سينا، وحي بن يقظان

---

(١) الاشارات ط ٤ ف ٢٤ ص ٤٧٨.

(٢) انظر تعليقات ابن محمد الكريم الشريف الشيرازي على الفن الثالث عشر من إلهيات الشفاء ص ٣٥، ١٣٠٣ هـ.

(٣) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على الحكم لابن عربي، الجزء الثاني ص ٤٥؛ د. التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق؛ وانظر أيضًا د. ابراهيم ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية، ص ١٢.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١ ص ٩٩ (من الترجمة العربية).

لابن طفيل، والغربة الغريبة للسهرودي[1]. كما امتد تأثيرها الى الفكر الفلسفي الاسلامي[2]، وقد تجلى هذا التأثير في الجوانب الاشراقية في فلسفة كل من الكندي والفارابي وابن سينا.

ما يعنينا من هذا التأثير، هو ما يتعلق منه بابن سينا، هذا ما سأحاول أن أوضحه الآن من خلال حديثي عن قصة سلامان وأبسال، ورأي ابن سينا بإيجاز[3] في الوحي والنبوة، وكيف اعتمد في حديثه عنها على الالهام والحدس كوسيلة لاستقصاء الحقائق الالهية.

لعل من السمات المميزة للكتابات الهرمسية أنها جاءت في معظمها في صورة أسطورة، فلا ضرورة مطلقًا الى اعمال العقل وبذل الجهد في التفكير طالما وجدوا في الأسطورة الجواب المقنع. وضح ذلك الطابع في موقفهم من النفس[4] الذي جاء معبرًا عن معتقدهم الديني مدعومًا بالأسطورة. فالإنسان السماوي الذي ولد جاء مشابهًا من جميع الوجوه في الكمال والجمال لأبيه السماوي له ما للآلهة من مزايا، أهمها عدم تعرض النفس للانحلال وخلودها. أما الإنسان المحسوس، فيبدو الى عالمه وهو لا يصلح لمعنى من المعاني التي ترادفه ثم ترد اليه المادة السائرة به الى المعنى الذي يصلح به أن يكون متعلمًا لا عالمًا. فإذا ارتاض على هذه الرتبة وردت اليه المادة الكبرى الكاملة المكملة. فيصبح حينئذ عالمًا عاملًا فيكمل حينئذ. وكذلك الانسان في الرحم يكون منيًا ثم علقًا ثم مضغة[5]، ثم ترد اليه القوة المصورة التي يمكن أن تصوره

---

(١) يعد السهروردي وابن سبعين أكبر ممثلي الاتجاه الهرمسي في الفكر الفلسفي الاسلامي.

(٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ ص١٨٤، دار المعارف ط٤ القاهرة ١٩٦٦ وانظر أيضًا في نفس المصدر أثر المؤلفات الهرمسية على التصوف الاسلامي بعامة، وأوائل الصوفية بخاصة.

(٣) أقول بإيجاز لأنني سأفصل القول في موضوع النبوة والوحي في الفصل الثالث من الباب الثالث.

(٤) جاءت نظرية الهرمسية في النفس وخلاصها متأثرة الى حد كبير بنظرية المثل الأفلاطونية.

(٥) بتصرف وجيز.

بتوسط الأجرام الالهية، فإذا صار بالقوة ذا غضب وشهوة وردت اليه حينئذ القوة التامة المتممة التي هي عقل بالفعل فسارت به الى حد الكمال، وحينئذ يكون جامعًا لجميع أسبابه بالفعل بعد أن كان في الابتداء لا بالفعل ولا بالقوة فكأنه انتقل الى رتبة كان فيها بالقوة ثم ذهب من رتبة القوة الى رتبة الفعل والكمال فصار حينئذ عاقلًا كاملًا مصورًا متصورًا ممثلًا متمثلًا[1].

وبالجملة يشبه الهرامسة حلول النفس في البدن بالحلول في ثياب حقيرة رذلة[2]، وهم باعتمادهم على الأسطورة في بيان حقيقة النفس وغايتها قد أضفوا على أقوالهم طابعًا ذوقيًا. ولعل هذا هو الجانب الذي انتقل تأثيره الى سلامان وأبسال لابن سينا، فبهذه الأسطورة شرح ابن سينا علاقة النفس الناطقة (سلامان) بالعقل النظري المترقي الى أن حصل عقلًا مستفادًا (أبسال) وهو درجتها في العرفان.

وقد عرض ابن سينا قصة سلامان وأبسال Salaman and Absal في مستهل النمط التاسع من كتاب الاشارات والتنبيهات وعنوانه «مقامات العارفين»، واختتم بها تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. وحتى لا نكرر القول يمكن الرجوع الى شرح نصير الدين الطوسي المدون في الكتاب السالف الذكر للوقوف على دلالات الألفاظ المستخدمة في القصة. ونجد ما يشبهه تمامًا عند دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام[3]. يرى هنري كوربان أنه من

(١) هرمس الحكيم: زجر النفس، ص١٧ - ١٨.

(٢) تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ص١٠٢ نقلًا عن (المؤلفات الهرمسية) نشر وترجمة فستوجير طبعة باريس ١٩٤٥ - ١٩٥٤.

(٣) انظر الترجمة العربية للدكتور عبد الهادي أبو ريدة ص٢٠٦ - ٢٠٧. أما تأويلات الرموز فهي كالآتي:
سلامان = النفس الناطقة - أبسال = العقل النظري (درجة العرفان بالنسبة للنفس) - زوجة سلامان = القوة البدنية الامارة بالشهوة - الاستعانة بأختها = القوة العملية التي تسمى الفعل المطيع للعقل النظري - إباء أبسال = انجذاب العقل الى عالمه - تلبيسها نفسها بدل أختها = تسويل النفس الامارة - برق السماء = الخطفة الالهية، وهي جذبة من جذبات الحق.

المحتمل أن ابن سينا أخذ اسم سلامان وأبسال من القصة الهرمسية[1] التي ترجمها - من اليونانية - حنين بن اسحاق العبادي، ولعل الذي دفعه الى أن يفكر هكذا أن اسم البطلين واحد تمامًا، ولو أن القصة الهرمسية والقصة السينوية مختلفتان على نحو يصعب فهمها[2]. ولكن الحقيقة المؤسفة أنه لم تصل الينا مخطوطة القصة سلامان وأبسال السينوية، ومع ذلك فإن هذه القصة ما تزال معروفة للسهروردي، وهي في ذاكرته مع قصة حي بن يقظان عندما عبر عن قصته في المنفى الغربي، وهو يقول هذا بوضوح في مقدمة قصته[3].

وقصة سلامان وأبسال، تُقدم، كما يقول كوربان، في صيغة الغائب، وذلك بخلاف قصتي حي بن يقظان، ورسالة الطير. ولكن حيث أن بطلها هو أبسال، وحيث أن أبسال يرحل لكي يتكلم بصيغة المخاطب، فيجب عليه أن يعود... فالمعنى العميق في القصة يتأوج في موت أبسال، وهذا هو على وجه الدقة المعنى الذي يفوت على نصير الدين الطوسي - الموسوس[4] - فهم المراد منه تمامًا في البيان المفصل. ومع ذلك فإن اقتراحاته ليست كلها عديمة القيمة[5].

وأبسال، كما يقول كوربان، الذي يمثل درجتك في التصوف الغنوصي يتحرق شوقًا، يُعتبر موته الصوفي تصوُّرًا سبقيًا وحدسيًا للابتهاج النهائي للرحلة الى المشرق بدون رجعة. وهذا هو السبب في أن السهروردي استطاع أن يعبر باختصار عن تقييمه بالقول بأن السر الصوفي الكبير، العظيم والساحق كان أيضًا مخفيًا في قصة سلامان وأبسال[6].

---

(١) Henry Corbin: Avicenna and the Visionary Recital, P. 231 under the title «The Avicennan Versior of Salaman and Absal».
ولمعرفة هذه القصة انظر رسائل في الحكمة والطبيعيات ص١٥٨ - ١٦٨.

(٢) Corbin (H.): Ibid., P. 208.

(٣) Ibid., P. 208.

(٤) والمرادف الانجليزي لهذه الكلمة كما ذكرها كوربان هو meticulous وقد كررها ثلاث مرات تأكيدًا للمعنى.

(٥) Ibid., P. 226.

(٦) Ibid., P. 45.

أما زوجة سلامان وأختها في القصة، فهما تمثلان تكافؤ الضدين لكل ما هو أنثوي، والذي يمكن أن يكون إما شيطانًا أو ملاكًا، ما هو سماوي أو حكمة هابطة. أفروديت[1] يورانيا[2] أو أفروديت الأرضية وتكافؤ الضدين هذا، كما يقول كوربان مألوف لسيكلوجية الرموز[3].

وختامًا يمكنني أن أقول إنه بهذه الأسطورة أكد ابن سينا على وجه اشراقي في فلسفته يمكن أن نعزوه الى المؤلفات الهرمسية.

أما حديث ابن سينا عن الوحي والنبوة بتلك الطريقة الذوقية الاشراقية، والتي اعتمد فيها على الحدس والالهام فيمكن أن نعزوه الى عاملين هما: اهتمامه بالحدس كوسيلة من وسائل المعرفة، وكذلك الفلسفة الهرمسية. وسأرجئ مناقشة هذا الموضوع الى الفصل الثالث من الباب الثالث، بإذن الله، لأتناوله بشيء من التفصيل. ولكن يمكننا أن نقول باختصار إن انشغال النفس بالبدن ومتطلباته هو في رأي ابن سينا، عائق لها عن تحقيق الاتصال بالعالم القدسي، ولما كان الانصراف عن البدن بالكلية أمر لا يتوفر لكل الناس، فذهب الى القول بأنه إذا قلت الشواغل الحسية أمكن أن تجد النفس فرصة الاتصال بالعالم القدسي بغتة، تخلص منها عن استعمال التخيل، فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره الى التخيل[4].

ويضرب ابن سينا المثل على ذلك الاشراق الذي يحدث في الخيال والارتسام الجلي في الحس المشترك بما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة، واستماع كلامهم، وما يحدث للأولياء والأخيار، ويرجع ذلك إلى نفوسهم القدسية الشريفة[5].

---

(١) آلهة الحب والجمال عند الاغريق.

(٢) Urania هي إلهة الفلك عند الإغريق (المورد، ص١٠١٨).

(٣) Corbin (H.): Ibid., P. 126.

(٤) انظر شرح الطوسي على الاشارات ط ١٠ ف١٨ ص٧٨٧، ٨٧٩.

(٥) الاشارات ط ١٠ ف١٩ ص٨٨٠ - ٨٨١.

وقبل أن أختتم حديثي عن الهرمسية ـ كمصدر من مصادر الاشراق عند ابن سينا ـ أود أن أقول إنه لما كانت المؤلفات الهرمسية[١] أوضح ما تكون في السحر وصفة الكيمياء ـ ففيها يتلاقى السحر والكيمياء والتفكير النظري المصري، كما تختلط فيها بقايا الفلسفة الفيثاغورية مع بقايا الفلسفة الرواقية[٢] ـ ففيما يبدو لي، يمكننا أن نعزو حديث ابن سينا عن أسباب الحوادث الغريبة في العالم الى المصدر الهرمسي. فقد جعل ابن سينا هذه الأسباب محصورة في ثلاثة أقسام: قسم مبدؤه النفوس ومن قبيله السحر، وقسم مبدؤه الأجسام السفلية، ومن قبيله المعجزات والكرامات والنيرنجات. وقسم مبدؤه الأجرام السماوية والطلسمات من قبيل هذا القسم[٣]. وحجتي في ذلك أن مرد كل شيء في الوجود الى الله وحده، أما رد أي حادث غريب الى سحر أو تنجيم أو ما شابه ذلك فهو أمر غريب على التصور الاسلامي. ونظرًا لأن المؤلفات الهرمسية تركزت منذ البداية حول السحر والتنجيم والكيمياء السحرية[٤] ـ وهي العلوم السائدة في ذلك العصر[٥] ـ وبالتالي تأثر تصوفهم[٦] بالسحر

---

(١) قيل أن هذا اللفظ مرادف لكلمة الكيمياء السحرية لاعتقاد اليونان أن هرمس هو مبدع هذا العالم. انظر يوسف كرم: المعجم الفلسفي، ص١٨٠؛ د. عبد الرحمن بدوي: الانسانية والوجودية، ص١٦٣؛ د. نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية، ص٩٥ ـ ١٠٠.

(٢) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، الترجمة العربية، ص٢٦٣، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٩٥٨.

(٣) الاشارات ط١٠ ف٣٠ ص٩٠٠ ـ ٩٠١.

(٤) لعلم التنجيم والكيمياء السحرية وضع خاص في الكتب الهرمسية. فمن الثابت وجود الكيمياء السحرية في نصوص كل من هرمس ورسيموس وهو أكبر معلمي علم الكيمياء في القرن الثالث الميلادي، وسلطة هذا الأخير في العلم والسحر قائمة معترف بها طوال العصر الوسيط كله. انظر د. نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية، ص٩١.

(٥) ابن النديم: الفهرست، ص٢٦٧، ليبزج ١٩٧٢.

(٦) بدأ التصوف الهرمسي متأثرًا بالكيمياء السحرية المدعمة بالتعليم الرواقي القائل بمبدأ وحدة الكل، ولعل الذي يفسر لنا وجود السحر في تصوفهم أن آثار الاعتقاد بالكيمياء السحرية =

السائد، واستمد معاني كثيرة منه وأدخلها على التصوف، ونظرًا لتأثر ابن سينا ببعض جوانب تفكير الهرامسة الاشراقي، فإن من غير المستبعد أن يكون اعتقاده بالسحر والتنجيم وما شابه ذلك جانبًا آخر يضاف الى الجوانب الاشراقية الأخرى التي أثرت فيه، وانعكست بالتالي على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

= ظلت باقية حتى بعد أن اتجه التفكير الهرمسي الى الفلسفة والدين. د. نجيب بلدي: المصدر السابق، ص ١١١.

الفصل الخامس

المصدر الغنوصي والصابئي

وقد ظهر أثر هذا المصدر عند ابن سينا في رأيه عند معالجته لموضوع المعرفة والنبوة، كما كانت آراء الغنوصيين والصابئة عند الوسطاء في الخلق والحركة الكونية - الايونات أو الأراكنة - والتي دعوا الى التقرب اليها عن طريق التطهير والرياضة كي تشرق في النفس الحكمة والنور، كانت هذه الآراء عاملًا مؤثرًا في اتجاه ابن سينا الاشراقي.

للوقوف على حقيقة هذا المصدر المؤثر على الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا، يحسن بنا أن نعرض لرأي كل من الغنوصية[1] والصابئة في الفيض أو الصدور، وهو العامل المؤثر في الاتجاه الاشراقي السينوي.

---

(١) الغنوصية Gnosticisme أو الادرية كلمة يونانية معناها المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني، وكلها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيًا هو التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا، أو هو تذوق المعارف تذوقًا مباشرًا بأن تلقى فيه إلقاء فلا تستند الى الاستدلال أو البرهنة العقلية. انظر د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الاسلام، ص٤ دار الفكر العربي، ط١ ٦٦/ ١٩٦٧؛ د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص٧ (حواشي)؛ حنا فاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج١ ص١٠١ - ١٠٥، دار المعارف بيروت؛ د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج١ ص١٩٥ - ١٩٧، دار المعارف ط٤ ط٣، القاهرة ١٩٥٣؛ يوسف كرم: المعجم الفلسفي ص١٣٣ القاهرة ١٩٧٩.

وخلاصة مذهب[١] الغنوصية أن الله أزلي أبدي، يعجز العقل عن إدراك كماله، وهو موجود معقول مفارق للمادة، ومصدر للخير. وأول ما يصدر عنه هو العقل ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانتروبوس (الانسان). والموجودات الروحية[٢] التي تصدر عن الله، تصدر عنه بالتتابع في شكل ذكر وأنثى تزداد ألوهيتها كلما اقتربت من الموجود الأول الذي يتربع على قمة الوجود، وهي تصدر في تدرج تنازلي حتى تصل الى المادة التي هي أصل الشر والسبب الذي من أجله انحطت طبيعة الانسان. إذن المادة هي مصدر الشر، والله لا يعمل مباشرة بواسطة قوات عديدة أكبرها الابن الكلمة. وهذه القوات، أو الوسطاء قد تكون متصلة بالله أو منفصلة عنه وهي المعبر عنها في التوراة بالملائكة وسماها أفلاطون بالمثل، ودعاها الرواقيون «العلل الفاعلة»، وتُعرف في الاسلام باسم العقل الفعال والامام المعصوم[٣].

ولما كانت النفوس بطبيعتها الروحانية تحاول الصعود الى مصدرها، قامت إحدى الايونات وهي الحكمة صوفيا بمحاولة الارتفاع الى الله، ولأنها لم تتطهر بالغنوص طردت من العالم المعقول، وكانت سببًا في صدور إيونات شريرة، وبواسطة ابنها الماكر وهو إله اليهود - جيهونايهوا - خلقت العالم المحسوس.

ونظرًا لاختلاف طبيعة الجسد عن طبيعة النفس فقد أحست النفوس أنها

---

(١) من أنصار هذا المذهب: فلانتين، بازيليدس، مرقيون، كربوكراط، فهم الذين خلطوا الايمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقي القديم وخصوصًا منه الفارسي والسرياني باللاهوت اليهودي، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، وكونوا من هذا كله نوعًا من التصوف. وأهم آراء هذه الصوفية: القول بثنائية المادة والذات الالهية، ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء. انظر عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص٧، ٨ (حواشي) وراجع أيضًا H. Leisegang: Die Gnosis.

(٢) أحيانًا تسمى هذه الموجودات الروحية بالآيونات أو الأراكنة.

(٣) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ٧١.

سجنت فيه، ومن ثم رغبت في الخلاص منه. هنا يظهر الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ويكون الغنوص Gnose أو الكلمة أو الروح القدس هو وسيلة النفس للرجوع الى أصلها الالهي. وباختصار لا تستطيع النفس أن تتمتع بمشاهدة الله في هذه الحياة الدنيا إلا باتحاد وقتي بواسطة الانخطاف الروحي، وأن المسيح الكلمة جاء ليفتدي الملائكة الذين سقطوا بخطاياهم في الأجسام البشرية، وفي هذا الفداء ينالون القربى من الله[١]، وهذا يعني أن الغنوصية إنما جاءت في محاولة لتفسير الشر والخلاص منه[٢].

ولما كانت المعرفة الروحية تأتي من اعلاء المعرفة، فبهذا المعنى تعتبر الغنوصية واحدة من الديانات السرية، والانسان بما فيه من ومضة الهية في حاجة لأن يوقظ بنداء الهي ليستعيد مقامه السامي[٣]. وتكون فضيلته في قهر التأثيرات الرديئة التي يؤثرها الجسم على الروح يساعده على ذلك الزهد فهو أكبر واسطة للتقوى إذا استعان بالمعرفة.

والملاحظ أن فكرة الوسطاء الغنوصية قد أثرت على فلاسفة المسلمين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة وفلاسفة الاسماعيلية. ما يعنينا الآن هو ابن سينا فهناك شبهٌ بين العقول عنده وبين الايونات أو الأراكنة في المذهب الغنوصي الفارسي؛ فقد اعتبرها الغنوصيون وسطاء في الخلق وفي الحركة الكونية العامة[٤]. وعظمها ماني وفردك وزرادشت، ودعوا الى التقرب اليها عن طريق التطهير والرياضة كي تشرق في النفس الحكمة والنور[٥].

---

(١) حنا أسعد فهمي: المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٢) فيوقف الخلاص عند الغنوصيين على ما في النفس من طبيعة الغنوص الذي هو وقف على المجموعة الأولى من مجموعات البشر الثلاث وهم: الروحيون الصفوة الممتازة من البشر ذوي الأصل الالهي. أما المجموعة الثانية (الماديون) والثالثة (الحيوانيون) فكلاهما تدخل المادة في تركيبهم ومن ثم تعوقهم عن الصعود الى العالم الأسمى للوصول الى المقر الروحاني.

(٣) John Ferguson: Ibid., P. 68.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٤٤.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٦٣٣ - ٦٣٦، ج٢ ص٦١٦ - ٦٢٤، ص٧٦٩ - ٧٧١، تحقيق محمد فتح الله بدران، ط١.

وقد وضح الاتجاه الاشراقي الغنوصي عند ابن سينا في موقفه من المعرفة. فالمعرفة عند ابن سينا تقوم في مذهبه الصوفي الفلسفي على اتصال النفس بالعالم العقلي وهو آخر وأهم مرحلة من مراحل المعرفة والتي تبدأ من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة الى العقل بالفعل الى العقل المستفاد وتصل الى نهاية اكتمالها عند العقل الفعال، «وهو جوهر من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل باشراقه عليه»[1]. وباختصار يقوم الاتصال عند ابن سينا على مذهبه في طبيعة الوجود بوجه عام، وطبيعة النفس الانسانية[2]. فإذا أراد الانسان الاتصال بالله ومبدئه الذي صدر عنه صدوراً مباشراً وهو العقل الفعال، فليُقوّي روحه ويُقوم جسده ويكبح جماح شهواته، فبقدر ابتعاده عن ما هو مادي بقدر قربه مما هو روحاني، ويكون ذلك للإنسان إذا صار عقلًا بالفعل[3].

والى قريب من فكرة الفيض الغنوصية ذهبت الصابئة[4] في تفسيرها للوجود. وقد نقل الينا مذهبهم المقدسي وابن النديم والبيروني هذا فضلًا عن الكندي الذي ذكر أن الصابئة أخذوا فلسفتهم من أدراني وأغاثا ذيمون[5]

---

(١) ابن سينا: رسالة الحدود، ص٨٠ - ٨١ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

(٢) د. أبو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا (الكتاب الذهبي)، ص٤٠٥.

(٣) ابن سينا: الاشارات، ص٨٦٣ - ٨٧٢، تحقيق د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف القاهرة؛ الشهرستاني: الملل والنحل، ص١١٤٢ - ١١٤٣.

(٤) هم الذين تخلفوا ببابل من جلة الأسباط في أيام كورش، وصنعوا مذهبًا ممتزجًا من اليهودية والمجوسية. وكانوا في أول الأمر مبعثرين في أرجاء شمال العراق، ومركزهم الأكبر في حران، وبعد منتصف القرن الحادي عشر ذهبت ريح الصابئة الى حران، ولم يبق لهم باقية، ولكن لا نزال نجدهم في بغداد حتى نهاية هذا القرن. انظر دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الرابع عشر، ص٩٠، ٩١؛ د. علي سامي النشار: المصدر السابق، ج١، ص٢١٣.

(٥) زعم الصابئة (أصحاب الروحانيات) أنهم أخذوا فلسفتهم عن أغاثا ذيمون وهرمس، فهما أصل علم الهيئة وصناعة النجامة. وهرمس هو أول من قسم البروج ووضع أسماءها وأسماء الكواكب السيارة ورتبها في بيوتها وبيّن الشرف والوبال، والأوج والحضيض، والمناظرات =

وهرمس وسولون (جد أفلاطون لأمه) ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم هم الحنيفية[1].

وخلاصة مذهبه[2] أن للعالم صانعًا فاطرًا حكيمًا مقدسًا عن سمات الحدثان، وأول مخلوق له كان شخصًا روحانيًا، وقد خلقه الله وخلق معه عوالم مملوءة بالنفوس المقدسة التي لا تحصى، ثم خلق الحي الثاني وخلق معه عوالم لا تعد مملوءة بالنفوس المقدسة، ثم خلق المخلوق الثالث وخلق معه ما خلق مع سابقيه. أما النفوس التي تقطن هذه العوالم فهي قسمان: عوام وملوك. ثم خلقت عوالم سبعة (عوالم الظلام) وأرضنا من جملة هذه العوالم السبعة.

ولكل كائن وجودان: علني وسري، والأمر كذلك للكون. والامتياز إنما يكون للوجود السري، فهو قطر فسيح أكبر من عالمنا العلني الذي هو عالمنا المسكون، وهو مستور عنا لا يمكننا أن نشاهده حال حياتنا[3]. وسكان هذا العالم السري بشر مثلنا إلا أنهم صابئة منزهون عن كل وصمة. أما العالم الثاني (العلني) فهو عالم الكون المادي الذي يطرأ عليه الفناء وينتقل من فيه الى عالم

= والتثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة، والرجوع والاستقامة، والميل والتعديل، واستقل باستخراج أكثر الكواكب وأحوالها. انظر السيد عبد الرازق الحسني: الصابئة قديمًا وحديثًا، ص١٧ مطبعة الخانجي ط١، ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م.

(١) انظر المقدسي: البدء والتاريخ، ج١ ص١٤٣، ص١٨٦؛ ج٤ ص٢٣ - ٢٤؛ ج٥ ص٢٢؛ البيروني: الآثار الباقية، ص٢٠٣ - ٢٠٧؛ ابن النديم: الفهرست ص٥٦، ص٤٥٨ - ٤٥٩.

(٢) لمعرفة الأصول التي استند اليها الصابئة في إقامة مذهبهم انظر: مختار رسائل جابر بن حيان، ص٢٠٠ - ٢٠١، مكتبة الخانجي، تصحيح بول كراوس ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م؛ المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٢ ص١٠٢، ٢٢٥. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م؛ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ص٣٤؛ ابن خلدون: العبر، ج١ ص١١٦؛ دائرة المعارف الاسلامية، المجلد ١٤، ص٨٩؛ ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص٧٤ - ٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، نشر وتصحيح وتعليق للمرة الثانية ١٣٦٨ هـ.

(٣) السيد عبد الرازق الحسني: الصابئة قديمًا وحديثًا، ص٢٨ - ٣٠.

النور بحسب درجته. ولما كنا نحن البشر لا نستطيع أن نتوصل الى الخالق[١] فلا بد أن نتقرب اليه بالمتوسطات المقربين له، وهؤلاء الروحانيون مقدسون جوهرًا وفعلًا وحالة[٢].

هذه الموجودات الروحانية تدير الكواكب السبعة وهياكلها. والروحاني للهيكل بمثابة الروح للجسد. ومن الهياكل تحصل انفعالات فتحدث الموجودات متدرجة الى أسفل.

أما الخير والشر فهما عند الصابئة من قبل الإنسان، فالله يبين طريق الخير والشر، وارادة الانسان الحرة واختياره المطلق هو الذي يجعله مسؤولًا أمام الله. وقد زعم الصابئة أن الأرواح الخيرة تصعد الى الكواكب الثابتة (الضياء) والشريرة الى أسفل الأرضين (الظلمة)[٣].

تلك هي خلاصة مذهب الصابئة[٤] وموقفهم من الانسان، ومنها تبينا العديد من الأشياء، فالصابئون[٥] يجعلون الروحاني أعلى من البشري.

---

(١) تعتقد الصابئة أن الخالق واحد أزلي، لا ابتداء له ولا انتهاء، تنزه عن عالم المادة والطبيعة، وهو علة وجود الأشياء ومكونها.

(٢) لمزيد من التفصيل حول معنى أن الروحانيين مقدسون جوهرًا وفعلًا وحالة. انظر د. علي سامي النشار: المصدر نفسه، ج١ ص٢١٨.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص٧٥.

(٤) لمعرفة نشأة الصابئة والفرق بينها وبين الحنفاء راجع ما يرويه الشهرستاني عنهم في الملل والنحل. فالصابئة تحتاج في معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه الى متوسط روحاني. والحنفاء تحتاج في المعرفة والطاعة الى متوسط من جنس البشر. والصابئة كما يقول د. يحي هويدي، كلمة ضد الحنفاء لأن الصابئين مشركون والحنفاء غير مشركين. انظر د. يحي هويدي: محاضرات في الفلسفة الاسلامية، ص٤٤ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦/٦٥.

(٥) اختلف في الصابئين: قيل «الصابئون» قوم يعبدون الملائكة ويقرءون الزبور. وقيل إنهم قوم يعبدون الكواكب ـ وقيل هم قوم بين المجوس والنصارى، وقيل: هم قوم بين اليهود والمجوس. وقيل: هم قوم يذهبون مذهب الزنادقة، ويقولون باثنين لا كتاب لهم ولا علم لنا بهم. انظر الماتريدي: تأويلات أهل السنة، الجزء الأول، ص١٧٩ ـ ١٨٠، مخطوط ٤٥، والنسخة المطبوعة والمحققة تحقيق د. إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، صدرت عن =

فالروحانيات - كما بين الشهرستاني[1] وابن النديم - أبدعت عند الصابئة لا من شيء ولا من مادة ولا من هيولى، وهي كلها جوهر واحد، وجوهرها أنوار محضة لا يخالطها ظلام. وهي من شدة نورها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر، ومن ثم فإن الإنسان لكي يصعد الى الروحاني، فالواجب الأول للصابئي أن يتخلص من شهوات الجسد، وأن يتهذب أخلاقيًا من علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يتشبه أو يتناسب مع الروحانيات، فإذا تشبهنا بهم كانوا شفعاءنا عند الله. وهذا التطهير والتهذيب إنما هو باكتسابنا، فيحصل لأنفسنا استعداد واستمداد من غير واسطة بشرية لا فضل لرسول أو نبي علينا، إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا إنه من نفس نوعنا وصورتنا ومادتنا[2].

هنا قد نجد من يقول: هل معنى ذلك أن الصابئة[3] منكرو الرسل

= المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ١٩٧١. ويروي ابن ابي حاتم بالإسناد الثابت أنه قيل لوهب بن منبه - وهو مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة عالم بأساطير الأولين، ولا سيما الاسرائيليات، مولده ووفاته بصنعاء - ما الصابئون؟ قال: «الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفرًا» انظر ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحت عنوان: «الصابئة وصواب التحقيق عنهم» ص٤٥٥، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

والرأي عندنا أن الصابئين هم قوم يعبدون الكواكب والنجوم، ويعتقدون بتعدد القوى المدبرة لهذا الكون، وبوجود قوة أعلى تهيمن على هذه القوى وتدبرها.

(١) يميز الشهرستاني بين الصابئة الذين يعبدون بلا واسطة السيارات (الهياكل) وبين أولئك الذين يعبدون الأوثان التي يصنعها البشر ويمثلون السيارات في صورة هياكل. انظر دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١٤، ص٩٠؛ الشهرستاني الملل والنحل، ج٢ ص٦٧٣ - ٦٧٥، ص٧٨٤ - ٧٨٦، ص٨٢٤ - ٨٣٠؛ ابن النديم: الفهرست ص٣١٩ - ٣٢١ بيروت.

(٢) د. علي سامي النشار: المصدر السابق، ج١ ص٢١٨.

(٣) للصابئة فرق كثيرة أشهرها أربعة ذكرها الفقيه الأصولي الملقب سيف الدين الآمدي مستندًا الى العقل والنقل في كتاب خطّي له يدعى «كتاب الأفكار» وهذه الفرق هي: ١) أصحاب الروحانيات. ٢) أصحاب الهياكل. ٣) أصحاب الأشخاص. ٤) الحلولية، وهذه الفرقة سماها ابن بطوطة وغيره بالحرانية.

والأنبياء؟ هذا القول مردود عليه من الشهرستاني بالإيجاب. فالصابئة منكرو الرسل والرسالة والأنبياء والنبوة[1]. ويقول ابن حزم: إن الصابئة والمجوس وإن وافقتنا على الإقرار ببعض الأنبياء فهم مكذبون ببعضهم الآخر. فالمجوس مصدقون بنبوة زرادشت مكذبون بنبوة موسى، وسائر أنبياء اليهود، والصابئون مكذبون بنبوة إبراهيم عليه السلام فمن دونه المصدقين بنبوة أدريس وغيره[2].

وبالرغم من انكار الصابئة[3] للرسل والأنبياء، فإننا نجد كما يقول د. علي سامي النشار لدى الحرانيين رأي في النبوة نراه يتردد لدى الفلاسفة الاسلاميين فيما بعد كالفارابي وابن سينا، وخلاصة رأيهم أن النبي هو البريء من المذمومات في النفس والآفات في الجسم، والكامل في كل محمود، وانه لا يقصر عن الالمام بصواب كل مسألة ويخبر بما في الأوهام، ويجاب في دعوته بإنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر عمره.

والى قريب من هذا المعنى يذهب ابن سينا في رأيه في النبوة، فهو يعتقد بضرورة وجود النبي لما فيه صلاح العباد واصلاح العالم وعمرانه. فالنبي «يسن للناس في أمورهم سننًا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه وانزاله الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما نسيه تعريفه اياهم أن لهم صانعًا واحدًا قادرًا، وانه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، لمن عصاه المعاد المشقي

---

(١) د. علي سامي النشار: المصدر السابق ج١ ص٢١٩.

(٢) ابن حزم: المصدر نفسه، ص٣٥، ٩٨، ١٠٢.

(٣) أطلق اسم الصابئة على فرقتين متميزتين تمامًا هما: ١ - المنديا أو الصبوة (الصابئة اليهود والنصارى). ٢ - صابئة حران وهي فرقة وثنية لها أهميتها بحكم مبادئها. ولما خرج بين صفوفها من علماء. وقد ذكر كتاب العرب منذ القرن الرابع الهجري صابئة حران، كما أفرد الشهرستاني لهم ولشرح أقوالهم فصلًا في كتابه الملل والنحل ويسلكهم مع الروحانيين وبخاصة روحاني الكواكب الكبرى. انظر دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١٤ ص٨٩.

حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الملائكة بالسمع والطاعة»[1].

ولما كان الفارابي حرانيًا عاش في حران وتلقى تعاليمها[2]، فإنه من غير المستبعد أن تنتقل هذه التعاليم من الاستاذ الى التلميذ، فقد صرح المقدسي: أن مذهب الحرانية ناموس مذهب الفلاسفة، ولم يكن يجسر أحد أن يظهر خلافهم[3]؛ ومع ذلك فإنني لا أستطيع الجزم بأن رأي ابن سينا في النبوة إنما هو بتأثير تعاليم الصابئة التي انتقلت اليه عن طريق الفارابي، لذا فإنني أوثر عواقب التردد على عواقب الاندفاع بما يبدو مثيرًا للقارئ ويشكك في عقيدة الشيخ الرئيس. ويمكنني أن أقول إن تعاليم الصابئة وآراء الغنوصية قد ساهمت في توجيه آراء ابن سينا في المعرفة والنبوة وجهة اشراقية.

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٣٣٩.

(٢) د. علي سامي النشار: مقال بمجلة «الآفاق» العراقية العدد ١٢ آب ١٩٧٦، تحت عنوان: نظرة جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ص٢٠ - ٢٥؛ وانظر أيضًا كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج١ ص٢١٦.

(٣) المقدسي: البدء والتاريخ ج١ ص١٤٣؛ د. علي سامي النشار: المصدر السابق، نفس الصفحة.

الخاتمة

وبانتهاء حديثنا عن مصادر الاشراق عند ابن سينا نكون قد وصلنا الى نهاية المطاف في رحلة البحث عن الاشراق ومصادره عنده، ووفينا بجزء من واجبنا نحو ابن سينا وفلسفته، واجب أديناه في صحبة رفيق رحلتنا ومؤلفاته التي كانت مصابيح الهدى، ونحن نشق طريقنا في فلسفته منقبين عن الاتجاه الاشراقي فيها.

وإذا كانت هذه الرحلة الفكرية التي قمنا بها في فلسفة ابن سينا قد ولدت لدينا نوعًا من التقارب مع فكره، والتعاطف معه في بعض الأحيان، فإن انتهاء هذه الرحلة الفكرية يحتم علينا أن ننفصل قليلًا عن رفيق رحلتنا، وأن نستمع الى كلمة العقل التي يحكم فيها ويقيّم الاتجاه الاشراقي.

والغرض من هذا الحكم والتقييم هو تحديد ملامح الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا. وهل جاء هذا الاتجاه انعكاسًا تامًا لمجموع المصادر التي ركن اليها في بناء نسقه الفلسفي أم تغلبت بعضها على البعض الآخر، والسؤال الذي قد يتبادر الى أذهاننا الآن هو: كيف تبدو لنا الصورة العامة للاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا؟

قبل أن أجيب عن هذا التساؤل أود أن أقول إن معايشتي لفلسفة ابن سينا طوال سنوات هذا البحث كشفت لي أنه لا يمكن فهم حقيقة الاتجاه الاشراقي فيها دون التعمق في فلسفة الشيخ الرئيس ككل، وفهم مرامي ألفاظه وعباراته،

ولعل ذلك هو الدافع الذي جعلني أخصص الباب الأول للحديث عن موضوعات مختلفة يمكن أن أستشف منها من قريب أو من بعيد اتجاه ابن سينا الاشراقي. فتحدثت عن التصوف والاشراق والفرق بينهما، وانتهيت الى أن التصوف هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة، ومنه تكون بداية انطلاق الصوفي في معراجه الروحي. أما الاشراق فهو نتيجة أو نهاية يمكن أن يحدث للصوفي، وإن لم يكن هذا الاشراق شرطًا لمسلك أو حافزًا يبذل له الجهد ليصل اليه. فالاشراق مِنّة وفضل من الله يؤتيه لمن يشاء من عباده.

ونظرًا لاعتقادي أن دراسة مؤلفات أي مفكر أو فيلسوف تساعد على فهم أغوار أفكاره، وتحدد ميوله واتجاهاته، فقد حرصت على أن أذكر من مؤلفات ابن سينا التي يمكن أن نستشف منها اتجاهه الاشراقي كتبه ورسائله النفسانية والالهية. وتحدثت عنها في شيء من التفصيل: مرة في الفصل الثالث من الباب الأول عند محاولتي الوقوف على الاتجاه الاشراقي في الكتب والرسائل الالهية، ومرة أخرى في الفصل الثاني من الباب الثاني عندما كنت بصدد الحديث عن علاقة ابن سينا بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته، فتحدثت عن بعض كتبه ورسائله النفسانية والالهية ذات الدلالات الاشراقية كقصة حي بن يقظان، وسلامان وأبسال، ورسالة الطير، ورسالة في العشق، ورسالة في ماهية الصلاة، ورسالة في القدر. وبوقوفي عليها - في الفصول المشار اليها آنفًا - تبين لي أن اتجاه ابن سينا هو في حقيقة الأمر اتجاه اشراقي، وإن سمي تجاوزًا اتجاهًا صوفيًا، فهو ليس اتجاهًا صوفيًا خالصًا. وأن كتب ورسائل ابن سينا الالهية حملت بين طياتها من قريب أو من بعيد بعضًا من المعاني والرموز ذات الدلالات الاشراقية[1]. وأن هناك التقاءً تامًا بين طريق المعرفة الصوفية وطريق المعرفة العقلية، ويفترقان في زيادة الاشراق الصادر عن العقل الكلي - وليس عن العقل الفعال فقط - بالنسبة للمعرفة

---

(١) راجع الجزء الخاص بكتب ورسائل ابن سينا الالهية في الفصل الثاني من الباب الثاني.

الصوفية عن المعرفة العقلية[1].

والمحصلة النهائية التي خرجت بها أن اتجاه ابن سينا الاشراقي في هذه المؤلفات المشار اليها آنفًا لم يكن على درجة واحدة من القوة والوضوح. ففي بعض المؤلفات كان الاتجاه الاشراقي واضحًا لا يلفه الضباب، ولا يكلف كبير عناء في معرفته والوقوف عليه. وفي أحيان أخرى كان الاتجاه الاشراقي خافتًا بل وغامضًا أيضًا.

ولكن المفارقة التي تلفت النظر حقًا هو أن القارئ للقسم الصوفي من الاشارات والتنبيهات منفصلًا عن باقي أجزائه (أي القسم المنطقي والطبيعي والالهي) يصعب عليه أولًا التصديق بأن كاتبه فيلسوف، ويشعر ثانيًا بنبض كلماته الصوفية الاشراقية قوية واضحة. فابن سينا في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات لا يحدثنا بلغة العقل والمنطق، بل بلغة القلب والوجدان. أخلى ابن سينا سبيل العقل عندما شعر بإخفاقه في عالم التصوف، فالعقل في عالم الروح يخفق في إيجاد مقياس عقلي يقيس به الصحة والخطأ، ويعجز عن اختراع فيصل يفصل به بين الحق والباطل في مجال الغيب، وليس هذا بقادح في العقل، فمجاله كما نعرف رحب فسيح، ولعل إدراك ابن سينا بعجز العقل أمام منازل الروح ومعارج القدس، هو الذي دفعه الى استخدام المنهج الروحي أو المنهج القلبي في رسائله في أسرار الحكمة المشرقية، وفي هذه الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات. ففي هذه المؤلفات تراجع العقل وتقدم الوجدان ليمسك باللجام، فكتب ابن سينا بحق أجود ما كتبه عن التصوف والصوفية. وكانت هذه المؤلفات موردنا الذي نهلنا منه لندعم دراستنا بالنصوص التي تثبت وجود الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا.

توسيعًا لقاعدة معرفتنا بفلسفة ابن سينا تعرضت في الفصل الرابع - من الباب الاول - للحديث عن حكمة ابن سينا المشرقية وجوانبها الاشراقية. وانتهيت من دراستي الى أن كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا كتاب كامل في

---

(١) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ص٩.

الفلسفة فيه المنطق والطبيعيات والالهيات، وأن ما كتبه في الالهيات دل على وجود اتجاه اشراقي في فلسفته. وقد قادتنا هذه النتيجة التي وصلنا اليها الى التساؤل:

هل في فلسفة ابن سينا الصوفية اشراق؟

وجوابنا هو: إن في فلسفة ابن سينا الصوفية اشراقًا ولكنه اشراق عقلي. لأن ابن سينا فيلسوف في المقام الأول، وبناء على ذلك يمكننا أن نقول مع لويس جارديه: إن التصوف السينوي وثبة متقدمة من التأمل العقلي الفلسفي[1]. وتصوف هذا مصدره يختلف بالطبع عن التصوف السني. ولتوضيح الفرق بينهما أطلقنا على تصوف ابن سينا اسم «التصوف الاشراقي» فابن سينا بعيد عن أن يكون متصوفًا[2] وبعيد أيضًا عن أن يكون زاهدًا - بالمعنى المتعارف عليه - لقد كان، كما يقول الاستاذ يوسف كرم، «فيلسوفًا عظيمًا رحب الصدر للمسائل الالهية والانسانية قبل المسائل الطبيعية»[3].

وتبين لنا أيضًا أن فلسفة ابن سينا تختلف عن فلسفة الاشراق كما هي عند السهروردي المقتول في كتابه «حكمة الاشراق» ففلسفة الاشراق السهروردية فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبًا ذوقيًا، قوامه أن المعرفة الانسانية إلهام من العالم العلوي بينما فلسفة ابن سينا في «الحكمة المشرقية» فلسفة صوفية اشراقية تذهب في المعرفة مذهبًا عقليًا، قوامه أن المعرفة الانسانية تفيض من العقل الفعال على النفس بنوع من الاشراق. والاشراق السينوي هو ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي.

تزداد معرفتنا عمقًا بأبعاد الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا في الباب

---

(١) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, P. 64.

(٢) التصوف الذي نعنيه عندما نقول إن ابن سينا بعيد عنه هو التصوف السني الذي قوامه العلم والعمل بأحكام الكتاب والسنة.

(٣) Yusuf Karam: La vie spirituelle d'après Avicenne, La revue du Caire, P. 44.

الثاني، فمن خلال حديثي عن المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر ابن سينا، وكتبه ورسائله ذات الدلالات الاشراقية استطعت أن أحدد ـ على قدر الامكان ـ علاقته بالشيعة، والى أي حد كانت هذه العلاقة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته. وقد تبين لي في هذا المجال العديد من الحقائق: إذ بالرغم من نشأة ابن سينا في أسرة شيعية، وتمسك أسرته بالمذهب الشيعي والتحاق ابن سينا بخدمة بني بويه، هذا فضلًا عن رأيه في الامامة الذي اصطبغ فيه مذهب الشيعة من وجوب النص على الامام وعصمته من الخطأ، وكذلك تأويله لبعض سور القرآن الكريم، واتخاذه الرمز أداة في بعض رسائله ـ كرسالة الطير، ورسالة حي بن يقظان، ورسالة في ماهية الصلاة ـ للتعبير عن أفكاره الفلسفية، وهذا مما يدل على نزعته الشيعية.

. وبالرغم مما نجده في مذهب ابن سينا ومصنفاته كنصوصه في الالهيات والنبوات من عناصر شيعية، كما أثبت ذلك الجيلاني في كتابه «توفيق التطبيق»، بالرغم من ذلك فقد انتهيت من تقييمي لعقيدة ومذهب ابن سينا الى انه بحكم اشتغاله بالسياسة فهو لا محالة متأثر بالبيئة العامة المحيطة به، وهي بيئة شيعية علوية وباطنية امتزجت فيها الفلسفة بالسياسة، ولكن هذا التأثير لم يصل الى الحد الذي يجعلنا نسلم بتشيعه أو نقول باسماعيليته؛ فهو وإن انتسب الى الاسماعيلية إلا أنه لا يعد من الشيعة خاصة وان التشيع عند ابن سينا لم يكن له معنى ديني أو مفهوم سياسي، وإنما كان له بُعْدٌ عقلي، أو يمكن أن نقول ان تشيع ابن سينا كان مذهبًا عقليًا دان به للفلسفة اليونانية ممثلة في بعض آراء أفلاطون ومؤلفات أرسطو وشروحها اليونانية من جهة، ومؤلفات الفارابي ورسائل اخوان الصفا من جهة أخرى. ودليلنا الذي استندنا اليه في رفض ابن سينا لآراء الشيعة، ما ذكره في سيرته وهو قوله: «... كان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الاسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه، ويعرفونه هم. وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمعهم، وأدرك ما يقولونه ولا تقبله

نفسي»[١]. وتصريح ابن سينا برفضه قبول مذهب الشيعة هو في رأيي قلما يجيء في شجاعة الصراحة والعلانية خاصة في مثل تلك البيئة التي عاش فيها فيلسوفنا ابن سينا، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على قوة شخصيته منذ نعومة أظافره، وابن سينا وإن اتفق مع إخوان الصفا في بعض آرائهم كتلك الخاصة بالنفس الانسانية، وأن العالم إنسان كبير وان الانسان عالم صغير، فإن ذلك لا ينهض دليلًا على قبوله لتعاليمهم، وموافقته لجملة آرائهم، بل يمكن أن نقول إنه بوجه عام رفض ما ساد عصره من آراء ومعتقدات صح له بطلانها، وأن اتجاهه الاشراقي كان رد فعل مباشر لهذا الرفض.

قد يخيل للبعض أن الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا أمر متعلق به شخصيًا، ولكن الأمر فيما أرى، على خلاف ذلك. فليس بكاف أن يقال، ان فيلسوفًا اتجه بفلسفته وجهة اشراقية في بعض مناحيها، بل لا بد من البحث عن هذا الاتجاه وأصوله القريبة والبعيدة.

وسيرًا على هذه السنة بدأنا فعرضنا للمؤثرات الداخلية والخارجية على فكر ابن سينا. والآن علينا أن نصعد الى الأصول البعيدة لهذا الاتجاه الاشراقي، أي علينا أن نبحث عن مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا وهي - على نحو ما بينت في الباب الثالث - خمسة مصادر: المصدر الأفلاطوني، المصدر الأرسطي، المصدر الأفلوطيني، المصدر الهرمسي، والمصدر الغنوصي والصابئي، هذا فضلًا عن مصدره الاسلامي والذي يعد المنطلق الأول لاتجاهه الاشراقي والمنبث في كل فلسفته، ولذا لم نذكره ضمن هذه المصادر المشار اليها آنفًا.

ومن بحثي في هذه المصادر تبين أن ابن سينا استفاد منها جميعًا، وانعكست هذه الاستفادة على مناحي فكره بعامة والاتجاه الاشراقي بخاصة.

---

(١) يحيى بن أحمد الكاشي: نكت في أحوال الشيخ الرئيس، ص١٠؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء ج٢ ص٢، المطبعة الوهبية ١٨٨٢.

١ ـ فمن أفلاطون انتقى ابن سينا قوله بجوهرية النفس واستقلاليتها عن الجسم، روحانيتها وخلودها. كما تأثر تصوف ابن سينا بالنزعة العقلانية التي تميزت بها آراء أفلاطون، لذا جاء تصوف ابن سينا عقلانيًا عماده البحث والتأمل النظري، ويتوج بإشراق العقل الفعال على النفس.

٢ ـ وابن سينا وإن أعلن ثورته على أرسطو في فلسفته المشرقية، فليس هذا دليلًا على رفضه لآراء المعلم الأول بالكلية، فلقد أفاد ابن سينا من رأي أرسطو في النفس والعقل والمعرفة الانسانية، وأخذ منها ما يلائم ميوله ويدعم الاتجاه الاشراقي في فلسفته، والدليل على ذلك رأيه في مسألة اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال.

٣ ـ أما أفلوطين، فقد كان لنظريته في الفيض وجدله الصاعد أثر عظيم، وقد عزوت تأثير نظرية الفيض الأفلوطينية على الاتجاه الاشراقي السينوي الى ارتباط نظرية الوجود بنظرية المعرفة. فالعلاقة وثيقة بين الفيض الناتج عن تجلي الله على مخلوقاته وبين ما يحدث للعارفين من اشراق في مراحل ترقيهم في مدارج المعرفة، والتي يصل الى قمتها عندما تقضي حالة الجذب الصوفي بالعارف أي أنه يذهل عن كل شيء.

٤ ـ والى الهرمسية يرجع الفضل في ميل ابن سينا الى الطريقة الكشفية التي تعتمد على الالهام والحدس، وهي ما عوّل عليها ابن سينا كوسيلة للاتصال بالعقل الفعال، وفي حديثه عن الوحي والنبوة كان ابن سينا أكثر اعتدالًا من الهرمسية في رأيه في كيفية الاتصال بالعقل الفعال، إذ لم ينشد اتحادًا أو مساواة بالاله، بل مجرد اتصال يشرف فيه العقل الفعال على النفس المهيأة.

٥ ـ أما الغنوصية والصابئة، فقد استطاع ابن سينا أن يتخير من جملة آرائهم ما يصلح لأن يتوافق مع نسيجه الفكري، خاصة وأن في آرائها ما يصطدم مع مبادئ العقيدة الاسلامية، فهذب فكرة الايونات الغنوصية لتتمشى مع بنائه الفلسفي الذي تحكمه العقول وعلى قمتها العقل الفعال. ولم يجد غضاضه من قبول فكرة الطهارة الروحية عند الصابئة، والهدف من هذه

الفكرة عند الصابئة هو أن تخلص الانسان من شهوات الجسد وتهذبه أخلاقيًا ليتشبه بالروحانيات، بينما الهدف منها عند ابن سينا أن تسمو النفس على رغبات البدن وأن تقترب مما هو روحاني.

وبالجملة فقد نجح ابن سينا ببراعة في أن يؤلف من الآراء التي انتخبها من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والهرمسية والغنوصية والصابئة خيوطًا نسج على منوالها اتجاهه الاشراقي، لذا اعتبر بحق أحد هؤلاء الاشراقيين الافلوطينيين وممهدًا لظهور هذا الفكر الشرقي في البيئة الاسلامية. وهو مع هذا كله لم ينس مصدره الاسلامي وأعني به القرآن الكريم، وقد حرص على أن يقدم فلسفته في هذا الثوب الذي يفوح منه عبق الشرق وروحانياته.

الجزء الثاني

مشكلة المعرفة

الباب الأول

المعرفة في فلسفة ابن سينا (من منظور اشراقي)

يتضمن هذا الكتاب الفصول الآتية:

تقديم

المعرفة في فلسفة ابن سينا (من منظور إشراقي)

تمتد محاولتنا لمعرفة الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا الى مشكلة المعرفة. وبحثنا في هذه المشكلة لا يقف عند الحديث عن أنواع المعرفة والإدراك - وبخاصة الإدراك العقلي وأهميته في الوصول الى الله - والمصادر التي تقوم عليها، وإنما يمتد البحث أيضًا الى الحديث عن مراحل المعرفة ونتائجها.

وقبل أن نمضي في الحديث عن مشكلة المعرفة أجد من المستحسن أن نستهل الحديث عنها بتعريف سريع لمفهوم المعرفة والفرق بينها وبين العلم حتى يمكننا تحديد مدلولها في فلسفة ابن سينا.

- المعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف، وكل عارف عالم. والمعرفة[1] عند الصوفية: صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الى الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاقه، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه

---

(١) بسؤال الامام الغزالي عن حقيقة المعرفة قال: رؤية الحق مع فقدان رؤية ما سواه حتى يصير عنده جميع مملكة الله تعالى في جنب رؤيته أصغر من خردلة في جنب رؤية الله تعالى. وهذا لا تحتمله قلوب أهل الغفلة. انظر د. محمود زقزوق. ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، ص ٤٣.

فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه الى خاطر يدعوه الى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبيًا، ومن آفات نفسه بريًا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًا ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة اليه رجوعه وصار محدثًا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفًا وتسمى حالته معرفة[1].

ومع أن المعرفة في اللغة هي العلم، إلا أن المعرفة تتعدى الى الله بنفس لفظها بخلاف العلم. جاء في الحديث الشريف عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله (ﷺ)قال: «إن دعامة الدين المعرفة بالله، واليقين، والعقل القامع. فقلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي ما العقل القامع؟ قال: الكف عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله»[2].

ويقول ابن قيم الجوزية: وقع في القرآن لفظ «المعرفة»، ولفظ «العلم». فلفظ «المعرفة» كقوله: ﴿مما عرفوا من الحق﴾[3]. أما لفظ «العلم» فهو واسع إطلاقًا، كقوله تعالى ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾[4] وقوله: ﴿وقل ربّي زدني علمًا﴾[5].

واختار الله سبحانه لنفسه اسم العلم وما تصرف منه، فوصف نفسه بأنه

---

(١) القشيري: «الرسالة القشيرية»، المجلد الثاني ص٦٠١ تحقيق د. عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، (بدون تاريخ).

(٢) الوزير لسان الدين بن الخطيب: «روضة التعريف بالحب الشريف»، ص٤١٧ - ٤١٨، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي ١٩٦٨؛ الرسالة القشيرية ص٦٠١؛ راجع د. محمود حمدي زقزوق: «ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل» الرسالة الثانية، رسالة في المعرفة، ص٣١، مكتبة الأزهر، ١٩٧٩.

(٣) سورة المائدة الآية ٨٣.

(٤) سورة الأنعام الآية ١١٤.

(٥) سورة طه الآية ١١٤.

عالم وعليم وعلاّم، وعَلِم، ويعلم، وأخبر أن له علمًا دون لفظ « المعرفة » في القرآن، ومعلوم أن الاسم الذي اختاره الله لنفسه أكمل نوعـه المشـارك لـه في معناه. أما لفظ « المعرفة » فقد جاء في القرآن في مؤمني أهل الكتاب خاصة وهذه الطائفة ترجح « المعرفة » على « العلم »[1]، يقول عز وجل ﴿**الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم**﴾[2].

وباختصار نستطيع أن نقول مع ابن قيم الجوزية إن المعرفة الصحيحة هي روح العلم[3] وأن الاختلاف ما بين المعرفة والعلم من وجوه ثلاثة: أحدها: أن المعرفة لب العلم، ونسبة العلم اليها كنسبة الإيمان الى الإحسان، وهي علم خاص متعلقها أخفى من متعلق العلم وأدق. والثاني: ان المعرفة هي العلم الذي يراعيه صاحبه بموجبه ومقتضاه، فهي علم تتصل به الرعاية. والثالث: ان المعرفة شاهد لنفسها، وهي بمنزلة الأمور الوجدانية التي لا يمكن لصاحبها أن يشك فيها ولا ينتقل عنها[4].

أما ابن سينا فقد نظر الى المعرفة كمشكلة فلسفية وحديثه عنها هو الوجه الآخر لحديثه عن النفس الإنسانية. فإذا كان ابن سينا ينادي بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل لإدراك الموجودات هي الحواس والعقل والحدس، فقد انتهى في حديثه عن المعرفة الى تقسيمها ثلاثة أقسام هي: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والمعرفة الحدسية.

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٣، ص٣٣٤ - ٣٣٥، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦.

(٢) سورة البقرة الآية ١٤٦؛ والأنعام ٢٠.

(٣) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق، ج٢، ص١٠٠.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٢.

الفصل الأول

المعرفة والادراك في فلسفة ابن سينا

أنواع المعرفة والإدراك:

أولًا ـ المعرفة الحسية:

ـ ومع أن ابن سينا فيلسوف ميتافيزيقي في المقام الأول يحق له أن يوجه جل اهتمامه الى جانبي المعرفة: الحسي والعقلي، إلا أن براعته الفكرية تتجلى في أقوى صورها عندما تقف المعرفة الحدسية جنبًا الى جنب مع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

ففيما يتعلق بالمعرفة الحسية[1]، وجه ابن سينا كبير اهتمامه الى الحواس، ودرسها دراسة مستفيضة من الناحيتين: الفزيولوجية والإدراكية مبينًا تركيب كل حاسة على حدة وعضوها وموضوع احساسها وطريقة إدراكها لموضوعها. ولما كان هدفنا من هذه الدراسة هو إبراز الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والالوهية في فلسفة ابن سينا، ففيما يتعلق بمشكلة المعرفة، سوف

(١) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر ابن سينا: النجاة، ص١٩٨ - ٢٠٠، تقديم د. ماجد فخري، ط١ ١٩٨٥. د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٤٥ - ٦٧؛ وعن الحواس الظاهرة انظر ص٧٩ - ١٢٥، وانظر أيضًا مبحث عن القوى النفسانية ص٤٢ - ٤٤، الفصل السادس: «في تفصيل القول في الحواس الخمس وكيفية ادراكها»؛ د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص٧٥ - ٧٦، ط٢، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨١.

أتعرض لها بشكل عام مركزة الحديث على الجوانب التي تبرز الاتجاه الإشراقي كنظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال، والمعرفة الحدسية وأهميتها كطريق موصل لهذا الاتصال، ومراحل المعرفة ونتائج الاتصال.

يستهل ابن سينا حديثه عن المعرفة الحسية بتقسيم الحس الإنساني الى حس ظاهر وحس باطن يقول: «والقوة المدركة أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس، وأما في الباطن فالحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتذكرة والمتوهمة»[1].

وأولى خُطى المعرفة السينوية هي الإدراك الحسي الظاهر، وهو يعني أن تنتقل الينا حقائق الأشياء الخارجة عنا، ومعابر هذا الانتقال هي الحواس الخمس الظاهرة التي رتبها ابن سينا متدرجًا من الأبسط الى المركب، فكانت حاسة اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. وهذه الحواس تدرك بتشبهها بالمحسوس. يقول ابن سينا: كل واحدة من هذه القوى (الحاسة) إذا حققت فإنما تدرك بتشبه بالمحسوس. بل إنما تدرك أولًا ما تأثر فيها من صورة المحسوس، فإن العين إنما تدرك الصورة فيها من المحسوس[2]. وقد عبر الفارابي عن هذا المعنى بقوله: «... الإدراك يناسب الانتقاش، فكما أن الشمع يكون أجنبيًا عن الخاتم، حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامة رحل عنه بمعرفته ومشاكلة صوره؛ كذلك المُدْرِك يكون أجنبيًا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وإن غاب عن الحس»[3].

والملاحظ أن ما انتهى اليه الفارابي وابن سينا بشأن تشبه الحاسة بالمحسوس

---

(١) ابن سينا: الطبيعيات من «عيون الحكمة»، وهي الرسالة الأولى ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٢٥.

(٢) ابن سينا: «مبحث عن القوى النفسانية»، تصحيح ادوار ابن كرنيليوس فنديك الأمريكاني، مطبعة المعارف بمصر ١٣٢٥ هـ.

(٣) الفارابي: نصوص الحكم، ص ٤٥، مصر ١٩٠٧ م.

عن الإدراك، هو عين ما ذهب اليه أرسطو قَبْلُ في هذا الصدد، فتجرد الحاسة الصورة عن المـادة، ولكن تجريد الصورة هذه في الحواس لا يكون تجريدًا عن لواحق المادة من كم وكيف ووضع وأين وإنما الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق[1].

فالإحساس، في فلسفة ابن سينا، يتم عن طريق التأثير المتبادل من المحسوس ومن عضو الحس. يقول الشيخ الرئيس: «وفي الإدراك بالحواس يكون هناك فعل وانفعال لا محالة»[2]. وهذا يعني أن بدون الفعـل مـن جهـة المحسوس والانفعال من جهة عضو الحس لا يتم الإحساس. فالحس لا يدرك ما يدركه أو ينفعل عندما يدركه في غيبة الحواس سواء كانت سمعًا أو بصرًا أو شمًا أو ذوقًا أو لمسًا. والحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها. يقول ابن سينا: «الإحساس هو قبول صورة الشيء (المحسوس) مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس»[3].

وللإدراك الحسي في مذهب ابن سينا شـروط ثلاثة هي:

١ ـ المحسوس الخارجي ـ ٢ ـ انفعال الحس ـ ٣ ـ الوسط. le lieu يقول ابن سينا: «ليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقًا، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قربنا منه الحاسة»[4].

ويقول موضحًا أهمية الانفعال الحسي الناتج عن تأثير المحسوس في الحس: «ليس من شروط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه، فإن الحار ما لم يسخن لم يحس، وبالحقيقة فإنه لا يحس ما في

(١) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٩٦، طبعة حجر طهران، ١٣٠٣ هـ.

(٢) ابن سينا: التعليقات ص٦٩.

(٣) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص/ ٢٩، طبعة حجر طهران ١٣٠٣ هـ.

(٤) ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ضمن «أرسطو عند العرب»، ص٩٥.

المحسوس، بل ما يحدث منه الحاس، حتى إنه إن لم يحدث ذلك لم يحس به »[1].

ووجود الوسط[2] شرط ضروري في حدوث الإحساس، إذ بدون الأوساط[3] لا يمكن أن يحدث الاتصال بين المحسوسات الخارجية وبين الحواس، وبدون هذا الاتصال لا تنفعل الحواس ولا يحدث الإحساس.

وبالجملة فالإحساس عند ابن سينا وظيفة أو ظاهرة نفسية إدراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية[4]، وهو بصفة عامة أساس كل المعارف[5]. فالحس ينفعل عن المحسوس وينقل انفعاله هذا الى الحس الباطن حيث يقوم الحس المشترك[6] بإدراك المحسوس وتمييزه عن غيره

---

(١) ابن سينا: الشفاء، ج ١، ص ٣٠٠.

(٢) الوسط في رأي ابن سينا يجب أن يكون ملائمًا بين عضو الحس والمحسوس، فقرب الشيء أو بعده من شأنه أن يحول بين عضو الحس وبين الاحساس. كما أن الاختلاف في الكيف أمر ضروري للاحساس، وإن كان الوسط بين الحس والمحسوسات يجب أن يكون خاليًا عن كيفيات المحسوسات حتى يمكن أن ينفعل عنها وأن يؤديها الى الحس. يقول ابن سينا: « كل واسطة يجب أن تكون عادمة في ذاتها لكيفية ما تؤديه حتى إذا قبلتها وأدتها أدت شيئًا جديدًا فيقع الانفعال والاحساس». انظر الشفاء، ج ١، ص ٣٠١.

(٣) المقصود بالأوساط بالنسبة للحواس هو الماء والهواء فهما وسط لكل من البصر والسمع والشم. والماء وسط للذوق. أما اللمس فلا وسط له. فاللمس يحس بالملامسة المباشرة بينه وبين الملموس.

(٤) د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص ٤٩.

(٥) Dr. Ahmed Fouad El Ahwany: La théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne, revue du Caire, P. 25.

(٦) الحس المشترك هو إحدى القوى المدركة من الباطن، يسميه أرسطو فنطاسيًا phantasia وهو اسم يوناني يراد به التخيل، وتسمى الخيال أو المخيلة. وقد ذكر أرسطو هذا المعنى في كتاب النفس حتى لقد قال ان فنطاسيا مشتقة من فاوس phaos أي النور. والحس المشترك عند أرسطو يختلف عن مثيله عند ابن سينا، فالحس المشترك عند ابن سينا يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس. والحس المشترك عند أرسطو هو الذي يدرك الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة. وهذه الأمور توجد في المحسوسات ولكن الحس لا يدركها. ومن وظائف الحس المشترك أيضًا إدراك الاحساس ومعرفة التغاير بين=

من موجودات؛ فالحس المشترك هو مركز الحواس وعنده تجتمع جميع المحسوسات[1]. يقول ابن سينا: «فإن لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما»[2]. وللحس الباطن أهمية تفوق الحواس الظاهرة، فلا فائدة من البحث عن الحواس الظاهرة إلا معرفتها فقط. أما البحث عن القوى الباطنة فإنه ينتفع به في البحث عن أحوال النبوة والوحي والإخبار عن الغيب[3].

يعرف ابن سينا الحس المشترك[4] بأنه «قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمسة متأدية اليها منها»[5]. أما انفعالات الحس المشترك فإنه يؤديها الى قوة أخرى هي الخيال أو المصورة حيث يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الظاهرة وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات. وهنا يصبح الخيال بما فيه من صور المحسوسات المخزونة مصدرًا لانفعالات المتخيلة والوهمية.

= المحسوسات. انظر كتاب النفس لأرسطو، ترجمة د. الأهواني والأب قنواتي ص٩٣ - ١٠١، القاهرة ١٩٢٩.

(١) ابن سينا: الاشارات ج١، ص١٤٢؛ مبحث عن القوى النفسانية، ج٥١؛ د. محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص١٢٧.

(٢) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٣٢.

(٣) انظر شرح الرازي على الاشارات، ص١٤٧، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ.

(٤) للحس المشترك عددٌ من الوظائف حددها ابن سينا فيما يلي: - ١ - إدراك المحسوسات المشتركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة. ٢ - إدراك المحسوسات بالعرض. ٣ - إدراك الإدراك أي الشعور بحالتنا النفسية. ٤ - التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة. والحس المشترك عند ابن سينا - كما هو الحال عند أرسطو - يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان في كتب علم النفس الحديث.

Aristote: De Anima. Book III. P. 425-426.

وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٥٩ - ١٧٠؛ النجاة ص٢٠٠ - ٢٠٢.

(٥) ابن سينا: النجاة، تعليق د. ماجد فخري، ص٢٠١.

وهكذا تنتقل انفعالات الحواس الظاهرة الى الحس المشترك[١]، ثم تحفظ في الخيال[٢] أو المصورة. ومن هذا المركز تنبعث الصور الحسية التي هي موضوع انفعالات الحواس الباطنة[٣]، يقول ابن سينا: « إن الحواس الظاهرة ليس شيء منها يجمع بين إدراك اللون والرائحة واللين... ولكن هناك قوة هي الموسومة بالحس المشترك وبالمتصورة، اجتمعت فيها إدراكات الحواس الأربع وصارت جملتها عند صورة واحدة، ولولاها لما عرفنا أن الحلاوة غير السواد، إذ المميز بين شيئين هو الذي عرفهما جميعًا. وهذه القوة لو كانت من الحواس الظاهرة لاقتصر سلطانها على حالة اليقظة فقط، والمشاهدة تشهد بخلاف ذلك، فإن هذه القوة قد تفعل فعلها في حالتي النوم واليقظة جميعًا »[٤]. وهذا يعني أن الحس المشترك هو القوة المدركة للصور والمحسوسات[٥]، وهو القوة التي ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع بتأديتها اليها ولولاها لما كان إذا أحسسنا بلون العسل إبصارًا حكمنا بأنه حلو، وإن لم نحس في الوقت بحلاوته[٦]. وتقترن بالحس المشترك قوة تحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات حتى إذا غابت عن الحس بقيت منه بعد غيبها، وهذا يسمى الخيال[٧] والمصورة. القوة الثالثة هي المتخيلة وهذه القوة تسمى كذلك بالقياس

---

(١) يصفه هنري كوربان بأنه رئيس الحواس ومن خلال توسطه تأتي القيود الى القوى الأخرى. انظر

Corbin (H.): Avicenna and the visionary Recital, translated from the French by Willard R. Trash Routledge & Regan Paul, London 1960, P. 351.

(٢) الخيال هو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك. انظر فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، ج ٢، ص ٣٢٧، طهران ١٩٦٦.

(٣) د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص ١٤٤.

(٤) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ٥١.

(٥) انظر شرح الرازي على الاشارات، ص ١٤٧.

(٦) ابن سينا: عيون الحكمة، (ذكرى ابن سينا الجزء الخامس) حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص ٣٨ منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، بإشراف جان سانت فارجانو مدير المعهد ١٩٤٥.

(٧) يختلف الخيال عن التخيل، فإذا كان الخيال هو القوة التي تحفظ صور المحسوسات، فإن =

الى النفس الحيوانية، وتسمى المفكرة بالقياس الى النفس الإنسانية، ومن شأنها أن تركب بعض الخيال مع بعض وتفصله عن بعض بحسب الاختيار. والقوة الرابعة هي المتوهمة أو الوهمية وهي تدرك المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه. أما القوة الخامسة فهي الذاكرة أو الحافظة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة[1].

بهذا يكون ابن سينا قد وضع خمس حواس باطنة مقابل الحواس الخمس الظاهرة، غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف عن مثيلها عند أرسطو، وتختلف تمام الاختلاف عن نظيرتها عند اخوان الصفاء[2].

تلك كانت صورة عامة عن القوى الحاسة والدراكة عند ابن سينا، والتي يقول عنها في الشفاء: «يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكًا لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدًا ما، إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة، فتارة يكون النزع عن المادة نزعًا مع تلك العلائق كلها أو بعضها، وتارة يكون النزع نزعًا كاملًا. وذلك بأنه

= التخيل هو القوة التي تؤلف بين صور المحسوسات وتفرق بينها. ويحصل في التخيل أحد الوصفين دون الثاني: فالتخيل يكون مانعًا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي. إذا شاهدت زيداً ثم غاب عني فإني أتخيله. وهذا يعني أن التخيل هو إدراك المحسوسات في غيابها، أي هو مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابه. انظر شرح الرازي على الاشارات، ص١٤٧؛ ابن سينا: النجاة، ص١٦٣.

(١) ابن سينا: أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق د. الأهواني، ص٢٨ - ٢٩، وانظر أيضًا ص٦٠ - ٦٢؛ رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها، ص٦٢ (ضمن تسع رسائل)؛ النجاة ص٢٠١ - ٢٠٢؛ وانظر أيضًا شرح الرازي على الاشارات، ص١٤٧؛ دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية ص٢٦٠.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٢٦٢.

يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي له من جهة المادة »[1].

ثانيًا ـ المعرفة العقلية[2]:

نظرًا لسلبيات[3] المعرفة الحسية فقد تجاوزها ابن سينا الى المعرفة العقلية. فالعقل الإنساني لديه القدرة على معرفة التصورات واستخلاص الكلي من الجزئي، ولكن هذا لا ينفي القول بأن للعقل حدوده في المعرفة كما أن للحس أيضًا حدوده.

قسم ابن سينا قوى النفس الإنسانية الى قسمين: قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلًا باشتراك الاسم. يقول الرازي موضحًا هذا المعنى: « إن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات، فمن قواه ما له بحسب حاجته الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي، وهي التي ينبسط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ليتوصل بها الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانه بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي »[4].

كما عبر الطوسي ـ الشارح الأكبر لابن سينا ـ عن هذا المعنى فقال: إن

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات (النفس) تصدير ومراجعة د. مدكور، تحقيق الأب جورج قنواتي، سعيد زايد الفصل الثاني، ص ٥٠، الهيئة المصرية للكتاب ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

(٢) المعرفة العقلية: اصطلاح يستخدم في عدة فلسفات لوصف الصفات الجوهرية وطبيعة المعرفة، وبصفة عامة تعني النشاط المتضمن في هذه المعرفة (الباحثة)، انظر:

Briggo (M. A.): Handbook of philosophy. philosophical library. New York 1959. P. 147.

وانظر د. محمود زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٣) المقصود بسلبيات المعرفة الحسية عيوبها، فالمعرفة الحسية نسبية لا تميز بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية، ولا تدرك إلا المادي وبالجملة تدرك الأشياء على غير حقيقتها.

(٤) انظر شرح الرازي على الاشارات، ج ١، النمط الثالث، المسألة الرابعة، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

قوى النفس تنقسم عند ابن سينا قسمة أولى، الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع وليعرفها مكملة إياه اختياريًا وتسمى عقلًا عمليًا. والى ما يكون باعتبار تأثيرها بما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها، وتسمى هذه القوة عقلًا نظريًا[1].

فالقوة العاملة أو العقل العملي هو المنوط بسياسة البدن، وهو مبدأ حركة بدن الإنسان بعد الروية، وعنه تنشأ الأخلاق[2]. ومن شروط الأخلاق الفاضلة أن تذعن القوى الحيوانية للعقل العملي، وأن يذعن العقل العملي للقوة النظرية.

والعقل العملي يميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن وما يقبح في الأمور الجزئية ويستكمل في الانسان بالتجارب والعادات[3]. وفعل العقل العملي يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهورًا اعتباريًا غير مباشر غير أن وحدة الفعل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا أو إدراكنا لذاتنا إدراكًا خالصًا. يقول ابن سينا: إن للعقل العملي اعتبارين: احدهما بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، ويتمثل هذا الاعتبار في استنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة. والاعتبار الثاني بحسب القياس الى القوة الحيوانية النزوعية، ويتمثل في الهيئات التي تخص الإنسان فهو يفعل وينفعل وعلامة ذلك الحياء والضحك والخجل[4].

أما القوة العالمة فهي قوة معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس، وتسمى بالعقل النظري، ووجه هذه القوة الى فوق، وبها ينال الفيض الالهي. يقول

---

(١) انظر شرح الطوسي على الاشارات، ص٣٦٣.

(٢) الاخلاق عند ابن سينا مثل الاخلاق الأرسطية: ملكة التوسط بين الافراط والتفريط. والاخلاق من فضائل ورذائل لا تدرك بالعلم فقط بل لا بد منها من الممارسة والفعل.

(٣) ابن سينا: الطبيعيات من «عيون الحكمة» ص٣٣، تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٥٤، وهي الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن٦، م١، ف٥، ص٢٩١.

ابن سينا محدداً طبيعة القوة النظرية: إن القوة النظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها بصورتها في نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء[1].

موضوع القوة النظرية هو الصور الكلية، وهذه إما أن تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة وفي هذه الحالة تكون معقولة بالفعل؛ وإما أن تجرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته، وفي هذه الحالة تكون الصور الكلية معقولة بالقوة[2].

وللعقل النظري مراتب أربع هي:

١ - العقل الهيولاني: فالعقل قد يسمى هيولانياً إما بالمعنى المحدد من حيث أن الهيولى هي مكان المعقولات الأولى[3] التي تدرك بالبديهة والتي عليها

---

(١) ابن سينا: المصدر السابق، ن٦، م١، ف٥، ص٢٩٢؛ فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية الجزء الأول، فصل ٢٧، ص٣٦٦.

(٢) القوة في العقل تعني عند ابن سينا ما يلي:

١ - القوة المطلقة: وهي ما يسميها ابن سينا بالقوة الهيولانية وهي تدل على مجرد القدرة أو الاستعداد للإدراك قبل الخروج الى الفعل (مثل قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها).

٢ - القوة الممكنة أو الملكة: وتدل على القدرة وقد يقنت بعض اليقين، ومثالها حالة الطفل الذي عرف أدوات الكتابة والحروف الهجائية ولم يباشرها فعلاً.

٣ - القوة الكاملة أو كمال القوة: وهذه القوة لا ينقصها شيء لكي تنتقل الى الفعل، وتقال للاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون أن يفعل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل الصناعة إذا كان لا يكتب، وتبدو أيضاً في حالة الخطاط الذي غدا قادراً على القيام بفن الكتابة متى شاء.

ابن سينا: رسالة في أحوال النفس، الفصل الثاني، ص٦٥؛ الشفاء، الطبيعيات، ن٦، م١، ف٥، ص٢٩٢؛ النجاة، تقديم د. ماجد فخري، ص٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣) المقصود بالمعقولات الأولى: المقدمات التي يقع بها التصديق بلا اكتساب مثل اعتقادنا أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأن الكل أعظم من الجزء.

تقوم المعقولات الثواني. وقد يسمى العقل هيولانيًا بالمعنى المطلق قياسًا على أن الهيولى هي الحامل لكل صورة ممكنة.

٢ ـ **العقل بالملكة**: وهو الذي تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه، ويجوز اعتباره من ناحية عقلًا بالفعل وذلك بالنسبة الى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية، ويدرك كذلك انه يدركها. ومن ناحية أخرى يجوز اعتباره عقلًا بالقوة وذلك بالنسبة الى مرتبة الفعل المطلق. ويشبه هذا العقل حالة الطفل الذي تعلم مبادئ الكتابة وسلك بها سبيل النمو المؤدية الى الإمكان الكامل.

٣ ـ **العقل بالفعل**: لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب.

٤ ـ **العقل المستفاد**: وهذا العقل يعد كمالًا للعقل بالفعل، فالصور المعقولة تكون حاضرة والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها(١).

وبالرغم من ثبوت هذا الترتيب لمراتب العقل النظري في مؤلفات ابن سينا، إلا أن الرازي في شرحه على الاشارات يقول ان ابن سينا قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل، ويفسر قوله هذا بأن العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الإنسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة، والملكة لا تحصل إلا بعد الفعل، فإن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد فعل الكتابة. وأما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل، ولما كان الفعل مقدمًا على الملكة، لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل، وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية(٢).

وتقسيم العقل بهذا الشكل لا يرجع الى العقل ذاته، وإنما يرجع الى علاقته

(١) ابن سينا: الاشارات، القسم الطبيعي، ص٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ النجاة القسم الثاني (في الحكمة الطبيعية)، المقالة السادسة، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ابن سينا: رسالة في أحوال النفس، ص٦٦ ـ ٦٨؛ عيون الحكمة، ص٤٢ ـ ٤٣، (ذكرى ابن سينا، الجزء الخامس)، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٤.

(٢) ابن سينا: الاشارات، شرح الرازي، النمط الثالث، المسألة الرابعة، ص١٥٤.

بموضوع معرفته ومدى إحاطته علمًا به أو عدم إحاطته. فما أحاط به العقل علمًا سمي العقل من هذه الجهة عقلًا مستفادًا، اما إذا لم يكن لدى العقل شيئًا يذكر عن موضوع معرفته سمي العقل من هذه الجهة عقلًا هيولانيًا أو ماديًا. أما إذا كان العقل على علم ببعض الشيء بموضوع معرفته سمي العقل بالفعل أو بالملكة طبقًا لتحصيله موضوع معرفته[1]. وهذا العمل بمجموعه ـ كما يقول ابن سينا ـ أشبه بتدرج النور الى الجسم الذي فيه قابلية الاستنارة، ومع ذلك فإن للتوصل الى العقل الكامل ـ الاتصال بالله وملائكته بالتعبير الديني ـ درجات متعددة من حيث القابلية والاستعداد[2].

عوّل ابن سينا في نظرته لقوى العقل على فكرة التدرج ـ وهي فكرة أفلوطينية ـ أي التدرج من مرتبة الى أخرى بالنسبة لهذه العقول التي تعد مراتب أو قوى للنفس. وقد طبق هذه الفكرة على مراتب العقل النظري، ومراتب القوة العملية للنفس الناطقة، وكذلك قوى الكائنات الحية صاعدًا من أدناها حتى يصل الى أعلاها.

وترتيب ابن سينا لقوى النفس هو من حيث الرئاسة والخدمة بحيث تكون القوى الأدنى في خدمة الأعلى فيقول: « فاعتبر الآن وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضًا، وكيف يخدم بعضها بعضًا. فإنك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسًا يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لأن العلاقة البدنية... لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته... ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان، قوة قبله وقوة بعده. فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية، ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ، والقوة

---

(١) ابن سينا: النجاة، القسم الثاني، المقالة السادسة، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ابن سينا: التعليقات، ص٢٧.

(٢) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص٣ ـ ٤، المكتبة السلفية طبعة ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م.

النزوعية تخدمها بالائتمار، لأنها تبعثها على التحريك، والقـوة الخيـاليـة تخدمهـا بقبول التركيب والتفصيل في صورها[1].

انطلاقًا من فكرة تدرج العقول أو النفوس السينوية أستطيع أن أقول إن هذه الفكرة كانت مبدأ عامًا طبعه ابن سينا على كل قوى النفس: فقوى النفس النباتية من مولدة ونامية وغاذية تخـدم قوى النفس الحيوانية؛ وهذه القوى بدورها بشقيها (أي الحس الظاهر متمثلًا في الحواس الخمس الظاهرة، والحس الباطن متمثلًا في الحس المشترك والخيال أو المصورة، والمتخيلة أو المفكرة، والمتوهمة أو الوهمية، والذاكرة أو الحافظة) تخدم قوى النفس الانسانية سواء كانت عاملة (أو عملية) أو عالمة (نظرية)، وتتدرج هذه الأخيرة حتى تصل الى أسمى مراتب العقل النظري.

والنفس عند ابن سينا وسط بين جنبتين: جنبة تحتها وهي البدن بأعضائه التي تهيمن بها النفس على العالم الحسي، وجنبة فوقها وهي العالم القدسي أي عالم المعقولات. والنفس الانسانية بالقياس الى هذه الجنبة التي فوقها تسمى عقلًا وهو أعلى قوى النفس النظرية وإن كانت به قوة استعدادية لتلقي المعقولات الموجودة في العالم القدسي، إلا انه لا يتصل به اتصالًا مباشرًا بل عن طريق ما يفيض به العقل الفعال من صور. كما أن إدراك النفس الانسانية لما تحتها من محسوسات ليس هو الآخر ـ عند ابن سينا ـ إدراكًا مباشرًا بل هو إدراك بالواسطة عن طريق قواها المختلفة التي تستطيع بها تجريد الإحساس من العوارض المشخصة، وانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة[2].

إذن فالإدراك أو المعرفة عند ابن سينا لا تتم إلا بعمليتين:

أ ـ عملية تجريد المعقول من المحسوس. ب ـ عملية تذكر النفس لحياتها

---

(١) ابن سينا: النجاة، الطبيعيات، المقالة السادسة، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) ابن سينا: المرجع السابق، ص٢٠٣.

السابقة في عالم المعقولات[1].

فالنفس الانسانية كانت تحيا في العالم القدسي وهبطت الى هذا العالم الأرضي. وقد نجم عن هذا الهبوط أن نسيت علمها السابق، ولكي تصبح عالمة من جديد لا بد لها من استعادة الصور التي كانت قد مرت بها في حياتها السابقة. ومن ناحية ثالثة: النفس الآن بعد هبوطها الى العالم الأرضي لم يعد من حقها ولا أصبح في قدرتها أن تدرك الصور القائمة في العالم القدسي وإدراكها لهذه المعاني أو المعقولات يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعال من صور.

يتبين لنا مما سبق، أن المعرفة في فلسفة ابن سينا ليست معرفة مباشرة وإنما هي معرفة بالواسطة. فالنفس الإنسانية موجهة بطبيعتها لإدراك المعقول. وبالرغم من حلولها في البدن ومخالطتها للمحسوس إلا أنها لا تستطيع إدراك المحسوس مباشرة، بل لا بد لنا من أن نجرده عن لواحق الحسية، لأن هذه اللواحق الحسية تعوق فعل التعقل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد أن المعرفة التي تأتي عن طريق الاستعادة أو التذاكر ليست هي الأخرى معرفة مباشرة، لأن الاستعادة فيها خطوة سابقة على خطوة الإدراك.

يضاف الى ما تقدم، أن إدراك النفس للمعاني أو الصور لا يكون مباشرة، وإنما يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعال من صور، فهو إذن معرفة بالواسطة. وهذا النوع من المعرفة يذكرني بالنسق المتبع في المنهج البنائي في الفلسفة المعاصرة، فقوام هذا المنهج هو الجمع بين النقيضين ثم إيجاد الوسط بينهما، ومن هذا الثالوث تتكون الفكرة أو الموضوع أو المنهج وقد وجدت هذا النسق في فلسفة ابن سينا، إذ جعل العقل طرفًا والحس

---

(١) تذكرنا هاتان العمليتان (التجريد والتذكر) بأفلاطون، وقد وضح تأثر ابن سينا بنظرية المثل الأفلاطونية عند عرضه لنظريته في المعرفة. ولمزيد من التفصيل عن نظرية المثل يمكن الرجوع الى الفصل الثالث من الباب الأول.

طرفًا آخر، ومن هذين النقيضين خرج لنا الوسط وهي النفس التي تقوم بدور الوساطة بين العقل والحس.

صفوة القول إن الإدراك أو المعرفة عند ابن سينا هي تجريد أولًا وتذكر ثانيًا ثم فيض من واهب الصور وهي لذلك لا يمكن تفسيرها إلا على أساس القول بنظرية المثل الافلاطونية، ونظرية الاتصال بين النفس كعاقلة والعقل الفعال، وسوف أُرجىء الحديث عن هذه المصادر التي تقوم عليها المعرفة السينوية لحين الانتهاء من الحديث عن النوع الثالث منها (المعرفة السينوية)، وهي المعرفة الحدسية.

ثالثًا ـ المعرفة الحدسية:

ولما كان للعقل الانساني حدوده في المعرفة تضبطها شروط معينة للإدراك أعني المقولات كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها، ولما كان العقل لا يستطيع أن يدرك شيئًا إلا من خلال هذه المقولات. ولما كان ثمة مدركات لا قِبَلَ للعقل بها ويعجز عن إدراك كنهها[1]، إذن فلا بد أن يكون هناك ثمة معرفة أسمى من المعرفة العقلية وقد كشف ابن سينا الغطاء عن حقيقة هذه المعرفة في كتاب الإشارات والتنبيهات، ففيه توكيد خاص على مسألة المعرفة الحدسية كما يشهد على ذلك بحثه في الوعي الذاتي، وفيه أيضًا وصف ابن سينا الاستدلالي بأنه السبيل الذي يوصلنا الى معارف كنا نجهلها بطريق

---

(١) هذا ما يوضحه ابن سينا في نص مطول في التعليقات حيث يقول: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف انها أشياء لها خواص وأغراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض. ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر... وكذلك لا نعرف حقيقة الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. انظر ابن سينا: التعليقات، ص ٣٤ ـ ٣٥.

غير مباشر. أما الفكر الحدسي فقد وصفه بأنه إدراك مباشر للحد الأوسط سواء سبقه إعمال فكرة أم لا، ولعلاقته بالمقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى في القياس. يقول الشيخ الرئيس مبيناً الفرق بين الحدس والفكرة[1]: «لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس، فاستمع: أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربما تأدى الى المطلوب وربما انبثت. وأما الحدس فإنه يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة وإما عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه»[2].

هنا يبرز للعيان أثر الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة في فلسفة ابن سينا. إذن فالحدس[3] عند ابن سينا هو «فعل للذهن» يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس.

---

(١) يوضح الرازي الفرق بين الحدس والفكر فيقول: إنهما يشتركان في أمر ويفترقان في أمر آخر.

- فالذي يشتركان فيه، فهو أن كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الأوسط الى المطلوب.

- وأما الذي يفترقان فهو أن في الفكر يوضع المطلوب أولاً ثم يطلب الحد الأوسط الذي ينتجه ثانياً فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب، وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره. وأما في الحدس: الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب، وقد يكون ذلك لأجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخراً عن الشعور بالمطلوب. إلا أن حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق إلا قليلاً الى تحصيله، وفي الفكر يتأخر كثيراً. انظر شرح الرازي على الاشارات، ج ١، النمط الثالث المسألة الخامسة، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) الحدس كما يقول الجرجاني في تعريفاته: «هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ الى المطالب ويقابله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف». وللحدس أنواع مختلفة: فهناك حدس عقلي كحدس البداهة، وهناك حدس نفسي، وحدس حسي، وحدس فلسفي.

فإن الأشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها أرباب ملك الحدوس ثم أدوها الى المتعلمين، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتعل حدساً أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعه وإما قريباً من دفعه[١].

وهذا الاستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس، وإنما هو يتفاوت في الزيادة والنقصان، ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها أو الى من له حدس في أسرع وقت وأقصره[٢]. وهذا هو حال الأنبياء، والقوة التي يختصون بها هي القوة القدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

وعلينا أن نلاحظ أن الحدس في فلسفة ابن سينا يختلف عن الحدس الديكارتي ويختلف كذلك عن حدس برجسون. أما ما نجده مشتركاً عند الفلاسفة الثلاثة فهو من مذهبهم في الثنائية: ثنائية النفس والجسد، ثنائية الفكر والامتداد، ثنائية الشعور والمادة.[٣].

جملة القول إن المعرفة تحصل بأن ينزع الحس عن الأشياء الحسية صورتها، وتظل تلك الصورة لها علاقة بالمادة ثم يؤديها الى الخيال فيبرئها عن المادة تبرئة أشد، ولكن لا يبرؤها من علائقها. أما العقل فإنه يصل بتجريد المعاني الى درجة تصبح معها هذه المعاني مجردة تماماً عن المادة وعن لواحق المادة. ويظل الحدس والمعرفة الحاصلة عنه هي أسمى أنواع المعارف.

---

(١) ابن سينا: النجاة، القسم الطبيعي، المقالة السادسة، ص٢٠٦، تقديم د. ماجد فخري، ط ١، بيروت ١٩٨٥.

(٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص٤٨٧، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط ١ ١٩٧٠.

(٣) Dr. Ahmed Fouad El Ahwany: La théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne, revue du Caire P. 26.

الفصل الثاني

المصادر التي تقوم عليها المعرفة في فلسفة ابن سينا

كما سبق لي وأن ذكرت، لا تفسر المعرفة في فلسفة ابن سينا إلا على ضوء الحديث عن نظرية المثل الأفلاطونية، ونظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال.

ونظرًا لسابق توضيحي لمدى تأثر ابن سينا بنظرية المثل الأفلاطونية، عند حديثي عن أفلاطون كمصدر من مصادر الإشراق في فلسفة ابن سينا في الجزء الأول من هذه الدراسة، فلن أكرر القول عنها ههنا مرة أخرى، وسوف أقصر حديثي الآن على نظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال.

والملاحظ فيما يتعلق بصلة النفس الانسانية بالعقل الفعال، أن ابن سينا لم يحاول أن يقرر رأيًا فيها وهو - كغيره من فلاسفة العرب - يرى في تلك الصلة أسمى ما تتطلع اليه النفس الانسانية.

الإنسان عند ابن سينا مركب من نفس وجسد وليس بينهما اتصال في الجوهر. ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له، وهي تفيض عليه من العقل الفعال أو واهب الصور. وهذا يعني أن النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له.

والنفس في فلسفة ابن سينا يقال لها قوة، وصورة وكمال. فالنفس قوة بالقياس الى فعلها، وصورة بالقياس الى المادة الممتزجة. إن كانت نفسًا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منطبعة في المادة، وكمال بالقياس الى النوع الحيواني أو الانساني. وهي كمال أول لأنها مبدأ لا صادرة عن مبدأ وتمام جدها أن يقال إنها كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة[1].

وبالجملة فحدّ النفس اسم مشترك يقع على معنيين: احدهما يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات، وحدُّ هذا المعنى أن النفس كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ والحد الثاني للنفس أنها اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية، وهنا تكون النفس جوهراً غير جسم، هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية[2].

والنفس[3] كما يقول ابن سينا في «رسالة أحوال النفس» حادثة مع حدوث البدن، فهي تحدث كلما يحدث البدن المناسب لاستعمالها إياه، ويكون ذلك البدن هو آلتها التي عليها أن تسوسه بل وتسيطر عليه وتتطهر مـن أدرانـه حتى تصير وعاءً نقيًا جديرًا بتلقي الإلهام الإلهي.

والنفس غير العقل. فالنفس لا تسمى نفسًا إلا إذا اتصلت بالبدن.

(١) واضح من تعريف ابن سينا للنفس أنه جاء فيه متابعًا لأرسطو والفارابي. انظر ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، الفصل الثاني، ص١٥٣ (وقد وردت هذه الرسالة في نهاية رسالته «في أحوال النفس» تحقيق د. الأهواني).

(٢) محمد يوسف موسى: ذكرى ابن سينا، الجزء السادس «كتاب الحدود»، ص١٤، حققته وترجمته وعلقت عليه أمليه ماريه جواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، بالقاهرة ١٩٦٣.

(٣) النفس كما يقول الهجويري من وجهه الله، وهي وجود الشيء وحقيقته وذاته، وهي فيما جرت عليه عادات الناس وعباراتهم تحمل معاني كثيرة تختلف عن بعضها البعض وتستعمل بمعاني متضادة. فالنفس عند طائفة بمعنى الروح، وعند فريق بمعنى المروءة، وعند قوم بمعنى الجسد، وعند جماعة بمعنى الدم. الهجويري: «كشف المحجوب» دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة د. أمين عبد المجيد بدوي، ج٢، ص٤٢٧، مطابع الأهرام التجارية ١٩٧٦.

والنفس وإن بطلت أفعالها في البدن، فلا تبطل هي في ذاتها، فالنفس تحرك البدن وتنيله الحس[1]. لذا تسمى محركات الآبدان الإنسانية نفوسًا، والأمر كذلك بالنسبة لمحركات الأجرام السماوية، فهي نفوس لا عقول، أما إذا فارقت سميت عقولًا[2].

والملاحظ أن موضوعات النفس تتداخل الى حد كبير مع قضايا المعرفة في فلسفة ابن سينا، فإذا أخذنا بعين الاعتبار جانب المعرفة في نظرية النفس سنجد أن العقل يتربع على قمة القوى النفسية التي تبدأ بالوظائف النباتية وترتفع تدريجيًا من القوة الحسية الى المتخيلة والحافظة وهكذا الى أن تنتهي الى القوة العاقلة الناطقة.

والعقل عند ابن سينا هو الذي يعقل المعقولات، والمعقولات الموجودة فيه

---

(١) المسعودي: «مروج الذهب»، ج٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص١٨٧، دار المعارف، بيروت لبنان ١٩٨٢.

(٢) هذا هو التمييز بين النفس والعقل. وتتميز النفس أيضًا عن الروح يقول قسطا بن لوقا: «فالروح جسم والنفس غير جسم». والروح يحوى في البدن، والنفس لا يحويها البدن، والروح إذا فارق البدن بطل، والنفس تبطل أفعالها من البدن، ولا تبطل هي في ذاتها، والنفس تحرك البدن وتنيله الحس، والروح يفعل ذلك بغير الحس، والنفس تنيل البدن والحياة بتوسط الروح، والروح يفعل ذلك بغير توسط. والنفس تحرك البدن وتنيله الحس والحياة بأنها أول علة ذلك البدن وفاعلة فيه. والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية. فالروح إذن علة قريبة لحياة البدن وحسه وحركته وباقي أفعاله البعيدة. انظر رسالة قسطا بن لوقا «في الفرق بين النفس والروح»، ص١٢٣ (وردت هذه الرسالة ضمن كتاب «مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب»، تعريب اسحاق بن حنين (بدون تاريخ)).
- ويقول ابن خلدون: فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من ادراكات وإرادات، وأحوال هي التي يميز بها الانسان، وبعضها ينشأ من بعض، كما ينشأ العلم من الأدلة، انظر شفاء السائل، ص ١٠٠.
- والروح يذكر ويراد به الأمر ﴿وروح منه﴾، ويراد به جبريل ﴿فأرسلنا اليه روحنا﴾، ويراد به الريح ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾، ويراد به روح الحيوان ﴿ويسألونك عن الروح﴾، ويراد به الحياة ﴿فروح وريحان﴾، على قراءة من ضم. انظر ابن علي الجوزي: «المدهش في علوم القرآن»، ط مطبعة الآداب، بغداد ١٣٤٨ هـ.

لا تحل جسمًا من الأجسام، وليس له آلة جسمانية كالتخيل أو التوهم[١].
والعقل هو الذي يرتقي بقوى النفس الدنيا، وذلك بتجريد الاحساس من العوارض المشخصة، وبانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة[٢]. أما النفس الانسانية فهي خالية بذاتها من الصور المعقولة التي تصبح معقولات بالفعل بواسطة عقل مفارق أو عن طريق المعرفة الحسية تتصل النفس بالعقل الفعال فتتلقى عند نوعين من الإنارة: أ - نوع يشرق على النفس ذاتها. ب - والآخر ينير صور المعقولات التي تفشيها المادة. فإشراق العقل الفعال يطبع هذه الصور في النفس ويهيّىء لها رؤية المعقولات كما هي موجودة في ذاته[٣].

وإذا رجعنا إلى نصوص ابن سينا في الشفاء[٤] والنجاة نجده يقول إن اتصال النفس بالجسم لا يمنع مطلقًا تعقلها لذاتها بغير معونة الجسد[٥]. وفي الاشارات يوضح ابن سينا ان النفس دائمة الوعي لذاتها ولهويتها في الحالات والظروف المتعاقبة التي تمر فيها - في مراحلها المختلفة - من الحلم الى السكر فإلى النوم، وهذا الاستمرار في الوعي باق بحيث لو فرض أن النفس علقت

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهواني، ص٣٣، ط دار إحياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م. وفي هذه الرسالة (أحوال النفس) برهانان على أن الإدراك العقلي ليس بآلة.
- يتلخص البرهان الأول: في أن الصورة المعقولة غير منقسمة، فكيف تحل في الجسم وهو منقسم؟.
- البرهان الثاني: أن الصورة المعقولة مفارقة للوضع والأين وسائر المعقولات الأخرى، وهذه المفارقة في العقل لا في الوجود الخارجي، لأن الشيء الخارجي لا يمكن أن يتجرد من المكان والزمان والوضع وما الى ذلك من المعقولات الأخرى.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٢٦٢.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص١٦٦، ١٩٢ - ١٩٣، طبعة القاهرة ١٩٣٨.

(٤) انظر الجزء الأول من الشفاء، ص٢٨١، ٢٦٣، طبعة طهران؛ النجاة ص١٧٨ - ١٧٩، طبعة القاهرة ١٩٣٨.

(٥) الملاحظ أن رأي ابن سينا ني النفس يتسم بشيء من التذبذب والاضطراب، فهو في برهنته على وجود النفس يحاول أن يدلك على اننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل. ثم يعود ويعدد قوى النفس ويبين وظائفها مؤكدًا بذلك أن للنفس صلات عديدة بالجسم!!.

في الهواء منذ خلْقها دون أن يكون لها أية علاقة بالجسد أو بالعالم الخارجي « لوجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها »، وفي هذه الحالة من الوعي الذاتي تدرك النفس وجودها وهويتها مباشرة بلا وسطاء، ذلك لأن هذا الوعي الذاتي إنما يتم لها ليس عن طريق الحس أو أي شيء مقترن بالحس نظير الحركة الجسدية أو الانفعال بأنواعه بل إن النفس - خلافًا لذلك - هي المحور لكل ما يقترن بها من أفعال حيوية وإدراكية[1].

فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئًا من الموجودات. هنا قد أجد من يقول: إذا كانت النفس الناطقة تعقل بذاتها فما وجه حاجتها الى البدن؟

يرد ابن سينا على هذا التساؤل، فيقول: « النفس الانسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت الى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها بل مع هذا البدن، واحتاجت الى البدن لتنال به بعض استكمالها »[2].

إذن فالنفس لها فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس الى ذاتها ومبادئها وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان. ومع ذلك فالبدن يعين العقل في أمور أربعة:

١ - إنتزاع النفس الكليات عن الجزئيات على سبيل تجريد معانيها عن المادة.

٢ - التأليف بين الكليات بالإيجاب والسلب.

٣ - تحصيل المقدمات التجريبية مثل أن السقمونيا مسهل للصفراء.

---

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، نقله الى العربية نهال اليازجي، ص ٢١٢.

(٢) ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص١٧٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

٤ ـ الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر[١].

خلاصة القول إن ابن سينا من أنصار الثنائية بين الجسم والنفس فهما متصلان اتصالًا وثيقًا ومتعاونان دون انقطاع فلولا النفس ما كان الجسم لأنها مصدر حياته المدبرة لأمره والمنظمة لقواه. ولولا الجسم ما كانت النفس فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها. ومع ذلك فليس من طبيعة النفس أن تتصل بالجسم، ولو أن هذا الاتصال يفيدها فائدة مؤقتة[٢]، بل جوهرها أن ترجع الى عالم الجواهر المفارقة التي تخصها بالذات وتحيا فيها حياتها.

يقول لويس جارديه: وكلما استقلت النفس عن البدن، ارتقت في الوقت نفسه عن المحسوسات، فقبلت الكليات المغشاة بالمحسوسات وأبصرتها كما تقبل الصور المعقولة المحضة، وهي العقول المفارقة[٣].

هذا القبول (أي قبول الكليات والصور المعقولة) يمتد أيضًا الى العقل الكلي[٤] فهو بدوره يقبل التجلي، يقول ابن سينا: «ان العقل الكلي يقبل التجلي بغير توسط وهو بإدراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ص٤٦ ـ ٤٩، مكتبة النهضة المصرية، ط١ ١٩٥٠؛ وانظر أيضًا النجاة: القسم الطبيعي، المقالة السادسة، ص٢١٩، تقديم د. ماجد فخري، ط١ ١٩٨٥.

(٢) يوضح ابن سينا فائدة اتصال النفس بالجسم فيقول: «إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة التي تختص بالأمور العقلية، وهو الزينة العقلية، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال الحقيقي والبهاء الحقيقي، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط». انظر شرح كتاب اتولوجيا، ص٤١، ص٧١، (ضمن كتاب «أرسطو عند العرب»، نشر د. عبد الرحمن بدوي).

(٣) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص٧.

(٤) العقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور. انظر محمد يوسف موسى: كتاب الحدود، ص١٤، تحقيق وترجمة وتعليق إمليه جواشون.

والثبات، ذلك لأن الأشياء التي تصور المعقولات بلا رؤية واستعانة بحس أو بتخيل، إنما تعقل الأمور المتأخرة بالمقدمات، والمعلولات بالعلل، والرذيلة بالشريفة، ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط أيضًا عند النيل، وإن كان بتوسط أعانه العقل الفعال عند الإخراج من القوة الى الفعل، وإعطائه القوة على التصور، وإمساك المتصور والطمأنينة اليه ثم تناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعة وكل واحد مماتتناله فبشوقها ما نالته منه الى التشبه به بطاقتها»[1].

وفي رأي جواشون أن علاقة النفس الكلية بالعقل الكلي هي نفس العلاقة الخاصة بالنفوس الناطقة بالفعل الفعال[2]. وإدراك النفس الانسانية للمعقولات يكون من جهة انها جوهر روحاني ويتوقف تلقيها ـ عن العقل الفعال ـ العلم بالصور المفارقة والصور الكلية لعالم ما تحت فلك القمر على تمام تطهرها. فإذا استطاعت أن تتطهر وتتجرد من آثار البدن، فتشارك بذلك في العالم الأعلى وتصبح مثل العقل الفعال مستعدة لقبول الاشراقات عن الأول.

معنى هذا أن اكتساب النفس للمعرفة في فلسفة ابن سينا لا يتم بالاحساس ولا بالخيال ولا بالوهم وإنما يتم بالعقل[3]، وأعلى درجات العقل

---

(١) ابن سينا: «رسالة في العشق»، ضمن رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، ص٢٤، مكتبة المتني ببغداد، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع في ليدن، مطبعة بريل ١٨٩١ م.

(٢) Goichon (A. M.): introduction à Avicenne son épître des définitions, préface de Miguel Asin Palacios, Paris 1933, P. 54.

(٣) العقل عند ابن سينا اسم مشترك لمعان عدة:

أ ـ فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الناس، فيكون حده أنه قوة بها يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسية.

ب ـ ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه «معان» مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبطها المصالح والأغراض.

ج ـ ويقال عقل لمعنى آخر وحده، انه هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره. وهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. انظر محمد يوسف موسى: كتاب الحدود، ترجمة تحقيق جواشون، ص١١ ـ ١٢.

الإنساني العقل المستفاد الذي يتلقى الإشراق من العقل الفعال. إذن فالعقل الإنساني لا يجرد من الصور المعقولة ولكنه يتلقاها من العقل الفعال[١] ولعل هذا ما قصده كوربان حين قال: « إن ابن سينا في تفسيره للمعرفة لم يجعلها تنشأ من عملية تجريد للعقل الانساني بل من إشراق للعقل الفعال يُفضي بصورة على العقل بالقوة[٢]. بل ووفقًا لمذهب ابن سينا، فليس العقل الإنساني صورًا مجردة، إنه يمكن فقط أن يهيّىء نفسه ويكون مستعدًا لاستقبال الإدراك الحسي الخاص بالعالم المحسوس، والملاك ليشرق الصور المعقولة عليه، هذا الاشراق هو إذن فيض آت من الملاك، انه حضور الملك وليس تجريدًا من العقل الانساني[٣].

يُعرف العقل الفعال من جهتين: أ - من جهة ما هوعقل، فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها من المادة وعن علائق المادة، هي ماهية كل موجود. ب - من جهة ما هو عقل فعال، فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل بإشراقه عليه[٤].

ويُعرف العقل الفعال أيضًا بأنه الروح القدس[٥]، ويطلق عليه ابن سينا في مؤلفاته اسم حي بن يقظان[٦].

والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل البشري من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل أو من حالة الاستعداد للعلم والمعرفة الى حالة التحصيل أو حدوث العلم والمعرفة بالفعل، يقول ابن سينا: « وقياسه من عقولنا قياس الشمس من

---

(١) Goichon: La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, librairie d'Amérique et d'Orient, 1944, P. 32.

(٢) Corbin (H.): Avicenne and the Visionary Recital, P. 40.

(٣) Corbin: Ibid., P. 105.

(٤) محمد يوسف موسى: « كتاب الحدود »، ص١٣.

(٥) Corbin: Avicenna and the Visionary Recital, P. 77.

(٦) راجع ما كتبه عن حي بن يقظان في الفصل الأول من الباب الأول.

أبصارنا، فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا »[1]. وهكذا فإن كمال المعرفة العقلية في أن يكون العقل بالقوة هو القابل للصور المعقولة[2].

والعقل الفعال عند ابن سينا فيه شيء بالقوة بل هو موجود بالفعل، بل وكل صور الموجودات حاصلة لديه بالفعل.

والعقل الفعال ليس قوة النفس الانسانية بل هو خارج الإنسان، وهو قائم في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر. فهو عقل فعال واحد يشرق بنوره على كل العقول البشرية المريدة التي تسعى للاتصال به. يقول الرازي في شرحه على الإشارات أن ابن سينا ذكر العقل الفعال مع قوى النفس الانسانية لغرضين: أحدهما أن العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية الى الملكة، ومن الملكة الى الفعل التام، والثاني لما جعل هذه المراتب من النفس تفسير لقوله تعالى ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾، احتاج الى ذكر العقل الفعال لتبيين أنه هو المراد بالنار في قوله تعالى ﴿ولو لم تمسسه نار﴾[3] وهذا يذكرنا بما ذكره ابن سينا في الاشارات حين قال: « ومن قواها - أي قوى النفس الانسانية - ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلًا بالفعل: فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلًا هيولانيًا وهي المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني: إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت أضعف أو بالحدس، فهي زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك، فتسمى عقلًا بالملكة وهي الزجاجة الشريفة البالغة فيها قوة قدسية، يكاد زيتها

---

(١) ابن سينا: عيون الحكمة (ذكرى ابن سينا، الجزء الخامس)، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص٤٣.

(٢) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، الترجمة العربية، ص٨.

(٣) انظر شرح الرازي على الاشارات ج ١، النمط الثالث، المسألة الرابعة، ص١٥٤.

يضيء ولو لم تمسسه نار ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال: فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور. وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت معه غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح. وهذا الكمال يسمى عقلًا مستفادًا، وهذه القوة تسمى عقلًا بالفعل، والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضًا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار[1].

وإذا كان ابن سينا قد اتفق مع أرسطو - وكذلك سائر فلاسفة الاسلام - على القول بأن النفس تحصل على معقولاتها[2] بواسطة اتصالها بالعقل الفعال، فيحق لنا أن نتساءل: على أي وجه يكون هذا الاتصال؟ هل على سبيل الإشراق والاشعاع من الأعلى الى الأدنى ومن الأصل الى الفرع؟ أم على سبيل الامتزاج والاتحاد؟.

إذا رجعنا الى فلسفة أرسطو نجد أنها لم تتعرض لشرح مشكلة الاتصال. أما ابن سينا فقد ذهب الى القول بأن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال على سبيل الإشراق، وهو ينفي نفيًا قاطعًا - وكذلك ابن رشد - أن يكون اتصال النفس الانسانية بالعقل الفعال على سبيل الاتحاد، كما أبطل فخر الدين الرازي قول من قال ان النفس إنما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال، ففي رأيه اتحاد النفوس بالعقل الفعال محال، والاتحاد محال[3].

والكلي بالنسبة للعقل الفعال يسبق الجزئي، ولذلك توجد الكليات وجودًا

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي)، ص٣٦٤ - ٣٦٧.

(٢) المعقولات عند أرسطو موجودة في المحسوسات بالقوة وتحتاج الى شيء يخرجها الى حيز الوجود. والمعقولات عند ابن سينا فطرية في النفس تحصل بغير اكتساب. أما ابن رشد فيجعل كسب المعقولات متوقفًا على الحس ثم التخيل، حتى المعقولات التي لا ندري كيف حصلت ولا متى حصلت فإنها تحصل في الماضي عن التجربة الحسية ثم نسي صاحبها.

(٣) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ط ١، الفصل الرابع، ص٣٢٧.

أولانيًا سابقًا على التجربة، وبالنسبة للعقل الانساني، فالكليات توجد وجودًا بعديًا لاحقًا للتجربة.

من هنا تأتي أهمية العقل الفعال l'intelligent agent في فلسفة ابن سينا، فهو مصدر لوجودنا المادي[1] وينبوعٌ للمعرفة الانسانية، وهو في فلسفة الإشراق الروح القدس وملك الانسانية[2].

على أن الاتصال[3] بالعقل الفعال لا يتم لأي فرد به هو وقف على النفس المهيأة لقبول فيضه، ويتم هذا الاتصال عن طريقين هما:

أ - الطريق الطبيعي للمعرفة، وهو طريق الحكماء، وفي هذا الطريق يتدرج المرء من المحسوس الى المعقول حتى يصل الى درجة العقل المستفاد، وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال. ومعنى هذا أن الوصول الى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا بعد سلسلة من الترقيات في مدارج المعرفة، ومراحل مختلفة من المجاهدات الحية والعقلية.

ب - طريق الأنبياء ومن شابههم في قوة مخيلتهم: ففي رأي ابن سينا أن الله قد خص بعض عباده بمخيلة قوية، وبوسع صاحب هذه المخيلة أن يلقي عن نفسه هموم العالم الحسي وتبعاته بحيث تصفو نفسه لنداء العقل الفعال. وهكذا فالعقل الفعال فيما يعتقد ابن سينا ليس هو مصير الانسان فحسب، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل.

وحديثنا عن المعرفة في فلسفة ابن سينا لا ينتهي بذكر أنواعها وأنواع الإدراك، والمصادر التي تقوم عليها، وإنما يمتد أيضًا الى ذكر أطوارها والغاية منها.

---

(١) نقول العقل الفعال مصدرًا لوجودنا المادي، لأنه بواسطته ينتقل العقل الإنساني من كونه عقلًا بالقوة ثم عقلًا بالفعل الى أن يصير عقلًا مستفادًا.

(٢) Corbin (H.): Avicenna and the Visionary Recital, P. 77.

(٣) عرف الاتصال بالعقل الفعال باسم «نظرية الاتصال»، وكان زعيمها في العالم الاسلامي هو أبو نصر الفارابي.

الفصل الثالث

مراحل المعرفة

لا يصل العارف عند ابن سينا الى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال إلا بعد أن يمر بسلسلة من المراحل يتدرج خلالها في مراتب المعرفة، فيبدأ بالإرادة ثم الرياضة وبعدها يحصل الإشراق الذي يمر هو الآخر بأطوار وأحوال.

كان هذا هو مجمل ختام حديثنا عن المعرفة في فلسفة ابن سينا، وسأحاول في الصفحات القليلة القادمة أن أبين ذلك بالتفصيل عسى أن أوفق في إبراز الاتجاه الاشراقي في المعرفة عند ابن سينا.

وبالرجوع الى كتاب الإشارات والتنبيهات، وعلى وجه التحديد الى النمط التاسع الذي يعد من أهم أنماط القسم الصوفي في هذا الكتاب نستطيع أن نتعرف على وجهة نظر ابن سينا عن التصوف والصوفية.

وفي النمط التاسع - كما هو واضح من عنوانه « مقامات العارفين » - دراسة مفصلة عن أحوال العارفين مقاماتهم والدرجات التي يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا.

يتفق ابن الخطيب[1] مع ابن سينا في القول بأن للعارف مراتب ثلاثاً:

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص٤٣٢.

أولها: الرجوع عما سوى الله وإماطة الحجب[1]، ويسمى في هذه الحالة زاهدًا.

ووسطها: الذهاب الى الله، في سبيل الرياضة، ويسمى في هذه الحالة عابدًا.

وآخرها: الوصول الى الله، ويسمى في هذا الحال عارفًا بالله.

قال الشيخ الرئيس: «المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم «الزاهد»، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم «العابد»، والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سره يخص باسم «العارف»[2].

وفي رأي ابن سينا - وكذلك الفارابي - أن العارف الذي يحق له الوصول الى الله لا بد أن يجتاز طريقًا تصاعديًا ذا أربع مراحل تمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها نحو الملأ الأعلى، وقد أطلق ابن سينا على هذه المراحل اسم «درجات حركات العارفين» وهي إجمالًا: مرحلة الإرادة، مرحلة الرياضة، مرحلة الحد أو الوقت، ومرحلة السكينة أو الوصول التام.

---

(١) الحُجب المانعة عن الخالق ثلاثة هي: ١ - حجاب كفر يحجب عن الايمان. ٢ - حجاب دنيا يحجب عن الآخرة. ٣ - وحجاب عامة أهل الجنة إذا اشتغلوا بنعيمها عن المنعم.

(٢) يعرف القاشاني العارف بأنه من أشهده الله ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله. فالمعرفة حال تحدث عن شهود. انظر القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص١٠٦، تحقيق د. محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١. وانظر أيضًا الجرجاني: التعريفات، ص٨، المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١هـ. وعن صفات العارف وعلاماته انظر ما كتبه الشيخ الرئيس في النمط التاسع من الاشارات (فالعارف هشّ بشّ بسام، يبجل الصغير مثلما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثلما ينبسط من النبيه... وهو شجاع، وجواد، وصفاح، ونساء للأحقاد). وانظر أيضًا ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٣، ص٣٤١ - ٣٤٥، الطوسي: اللمع، ص٥٦ - ٥٩، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ترجمة عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ١٩٦٠م؛ أبو طالب المكي: قوت القلوب، جزأين ص٢٥٤، ١٨٩٢؛ الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٣٦ - ١٣٩، القاهرة ١٩٦٠.

أولاً ـ مرحلة الإرادة l'étape de al-irâda :

وهي في الاصطلاح نهوض القلب الى طلب الحق. وقال القشيري: الإرادة بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين الى الله تعالى فدرجتها إذن هي درجة المريد، وهي عند ابن سينا أول درجات حركات العارفين، وعنها قال: «وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهـاني أو السـاكـن النفس الى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى جناب القدس لينال من روح الاتصال فما دامت حاله هذه فهو مريد[١]، وفي هذه المرحلة يسير المريد بإرادته وجهده الشخصي[٢].

والإرادة[٣] من قوانين علم التصوف، وهي على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: ذهاب عن العادات بصحبة العلم والتعلق بأنفاس السالكين مع صدق القصد وخلع كل شاغل عن الإخوان ومشتت من الأوطان.

الدرجة الثانية: تقطع بصحبة الحال وترويح الأنس والسير بين القبض والبسط.

الدرجـة الثالثة: ذهول مع صحة الإستقامة وملازمة رعاية الأدب[٤].

إذن لكي تصح الإرادة[٥]، لا بد من بذل الوسع، واستفراغ الطاقة مع

---

(١) المريد في عرف الصوفية هو من لا إرداة له، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً، كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريداً. يقول القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: المريد يتحمل والمراد محمول.

(٢) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, P. 57, (revue du Caire).

(٣) الإرادة كما يقول ماسينيون، قدرة أو قوة فعالة activité، وغريزة instinct، وحال diaphesis (باللاتينية) وملكة habitus (باللاتينية) وقدرة puissance (وهي صفة الهية). انظر محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، المحاضرة رقم ١٩، ص٥٩.

(٤) الهروي: منازل السائرين، ص٣٨.

(٥) قيل الارادة حبس النفس عن مراداتها والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا. الجرجاني: التعريفات، ص٩. ويقول القاشاني: الإرادة جرة من نار المحبة في القلب مقتضية لدواعي =

ترك الاختيار، والسكون تحت مجاري الأقدار، وثبوت العمل مع سقوط الاختيار[1].

والإرادة كما يقول الطوسي - شارح الاشارات - إما حسية[2]، وإما عقلية. والإرادة al-irâda التي يعنيها ابن سينا هي تلك التي تطلب معنى عقليًا: كلقاء الحبيب مطلقًا، فهذه إرادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول[3]. فالمريد يشرع في اتجاهه نحو ربه بإرادة الشخص الذي لا بد من أن يتبع إما عن معرفة فلسفية، وإما عن عقيدة دينية صادقة. فالعقيدة الراسخة والمعرفة الصادقة كلاهما تدفعان صاحبها الى السير قدما في مراحل العرفان.

ثانيًا - مرحلة الرياضة: l'étape de la riyâda:

فإذا تقدم المريد في طريقه الصوفي سلك سبيل الرياضة[4] la riyâda.

= الحقيقة. انظر اصطلاحات الصوفية، ص٢٧.

وللإرادة منزلة عند الله خصها بعدد من الآيات الكريمة منها قوله تعالى ﴿وإن كنتن تُردن الله ورسوله والدار الآخرة، فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرًا عظيمًا﴾ سورة الأحزاب - آية ٢٩. انظر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج٢، ص٣٦٤، تحقيق محمد حامد الفقي ١٩٥٦.

- أما شروط الارادة فقد بينها الغزالي في الإحياء وهي: رفع السد والحجاب بينه (المريد) وبين الحق، فإن حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب، ووقوع السد على الطريق، قال الله تعالى: ﴿وجعلنا من بين أيديهم سدًا ومن خلفهم سدًا فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾ والسد بين المريد والحق أربعة: المال، الجاه، التقليد، والمعصية. انظر الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٦٥، دار الكتب العربية الكبرى ١٩١٥.

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص٤٣٦.

(٢) الارادة التي تطلب معنى حسيًا: كلقاء سين من الناس مثلًا، وهذه اللقية حسية أي متعلقة بشيء جزئي محسوس.

(٣) ابن سينا: الاشارات، تحقيق د. سليمان دنيا، مع شرح الطوسي، القسم الثاني، الفصل الثالث والعشرون، ص٤١٥، دار المعارف مصر ١٩٥٧.

(٤) الرياضة كما يقول ابن الخطيب هي تمرين النفس على الصدق، وورقته الأولى تهذيب الأخلاق بالعلم، والعلم والأعمال بالاخلاص. والثانية حسم التفرق والالتفات مع اتقاء العلم. =

والرياضة كما يقول الرازي في شرحه على الإشارات منها السلبية ومنها الإيجابية ولها درجات. فالرياضات السلبية - هي في لسان محققي الصوفية درجات التخلق بنعوت - أربع درجات هي: ١ - الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها. ٢ - محو ما سوى الله عن القلب. ٣ - ترك الالتفات الى اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم. ٤ - أن يكون الالتذاذ بما سوى الله مستحقرًا في جنب تلك السعادات الغالية الرفيعة.

- أما درجات الرياضات الايجابية - المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال - فهي التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الإنسانية، وذلك أن يصير الإنسان رؤوفًا عطوفًا رفيقًا شفيقًا، وهذا هو مقام الجمع[1].

ويذهب الطوسي في معوض شرحه على الإشارات والتنبيهات الى أن الرياضات مختلفة تبعًا لاختلاف الأغراض العقلية فمنها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة

= والثالثة: تجريد الشهود والصعود الى الجمع من غير معارضة. انظر روضة التعريف بالحب الشريف، ص١٦٧.

- والرياضة كما يعرفها الجرجاني هي رياضة أدب، وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة طلب وهو صحة المرادكة، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية. انظر التعريفات ص٧٨، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١ هـ.

- ويقول الهروي: ان الرياضة هي تمرين النفس على قبول الصدق وهي ثلاث درجات: الدرجة الأولى: رياضة العامة. الدرجة الثانية هي رياضة الخاصة. الدرجة الثالثة هي رياضة خاصة الخاصة. انظر منازل السائرين الى الحق جل شأنه، تحقيق ابراهيم عطوة عوض، ص١٣، مكتبة جعفر الحديثة، القاهرة ١٩٧٧؛ وانظر أيضًا ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق د. محمد كمال جعفر، ص١٢٧، ١٩٨٠؛ وانظر أيضًا الكتاب السابق تحقيق محمد حامد الفقي، ج٢، ص٥٣.

- أما ابن خلدون فيعرف الرياضة بقوله: انها تصفية القلب من الرذائل والخبائث المذمومة وتزكيته بالفضائل المحمودة. انظر شفاء السائل في تهذيب المسائل، ص١٠٠؛ وانظر أيضًا الغزالي: احياء علوم الدين، ج٣، ص٥٢ - ٥٤.

(١) انظر شرح الرازي على الاشارات، ج٢؛ النمط التاسع، ص١٢٠.

الشرعية، على أن أدق أصناف الرياضـات هي تلك الخاصة بالعارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه[١].

أما ابن سينا فقد استهل حديثه عن مرحلة الرياضة بذكر أغراضها وما يعين عليها وهي إجمالًا: - ١ - تنحية ما دون الله تعالى (أي إزالة الموانع الخارجية) والزهد الحقيقي يعين عليها.

٢ - تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة حتى تنجذب الى ما هو قدسي (أي إزالة الموانع الداخلية) ويعين على تحقيق هذه الغاية ثلاثة أشياء هي:

أ - العبادة المشفوعة بالفكر. ب - الالحان. ج - الكلام الواعظ.

٣ - تلطيف السر لنيل الكمال، بمعنى تصفية الجانب الباطني من النفس، ويعين على تحقيق هذه الغاية الفكر اللطيف والعشق العفيف[٢].

والنفس التي تتمكن من امتلاك قواها والتغلب على العلائق الحسية على النحو المشار إليه آنفًا هي التي ترتقي في مراحل العرفان وتصل إلى مرحلة الحد أو الوقت.

والملاحظ على أطوار المعرفة أننا كلما تقدمنا مع ابن سينا في مراحلها، كلما ازداد الاتجاه الإشراقي قوة وتألقًا. فالرياضة الحقة عند ابن سينا ليست نظامًا من الزهد والتشقف والجوع والسهر وإنما هي (الرياضة) بلوغ النفس درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال بعالمها العلوي.

ثالثًا - مرحلة الحد أو الوقت l'étape de hadd ou d'instant:

في هذه المرحلة تكون النفس قد أعدت تمام الاعداد لتلقي الأنوار العلوية. وتبدأ هذه المرحلة أول الأمر بخلسات كأنها البروق تلمع تعقبها ظلمات، ويتزايد هذا الحال بتزايد الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة.

---

(١) انظر شرح الطوسي على الاشارات، ط٩، ف٨، ص٨٢٠ - ٨٢٣.

(٢) ابن سينا: الاشارات ط٩، ف٨، ص٨٢٠ - ٨٢٧، وانظر أيضًا شرح الطوسي على الاشارات وتحليله لماهية الرياضة وأنواعها ص ٨٢١ وما بعدها.

يقول الشيخ الرئيس مشيرًا الى هذه المرحلة: « ثم إنه إذا بلغت به الارادة والرياضة حدًا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم أوقاتًا ». وكل وقت يكتنفه وَجْدان: وَجْد اليه ووَجْد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض[1].

وهذه المرحلة بما يكتنفها من الوَجْد تمثل أولى درجات الوجدان والاتصال للعارف، فإذا توغل فيها، صار الاتصال بجناب القدس ملكة له.

رابعًا: مرحلة السكينة أو الوصول التام l'étape de sakina:

وهي آخر درجات السلوك الى الحق. وهذه المرحلة تنزل على قلب العارف فتبدل عذابه راحة وسكينة، وتحول قلقه هدوءًا واطمئنانًا. ولحظات النور[2] والسعادة فيها وإن كانت أطول مدى من اللحظات الخاصة بالمراحل السابقة، إلا أن العارف في هذه المرحلة لا يطيق انقطاع النور والاشعاع عنه. فانقطاع النور عن العارف يغمسه في الحزن والانقباض. ومرحلة الوصول هذه تعد أسمى قمم السعادة ويتم الوصول عند ابن سينا بالرؤية وفي الرؤية[3]. يقول ابن سينا في الاشارات: « ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفًا، والوميض شهابًا بينًا. وتحصل له معارفه مستقرة

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ط ٩، ف ٩، ص ٨٢٨.

(٢) النور كما يقول السهروردي صاحب حكمة الاشراق لا شيء أغنى منه عن التعريف. فالشيء في نظره ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه أي في ذاته، والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه، وهو الظلمة، فإن الظلمة هي عدم النور. والنور في نفسه ولنفسه يسمى بالنور المحض أو المجرد. وهذا النور المجرد إما أن يكون محتاجًا وفقيرًا كالعقول والنفوس، وإما أن يكون غنيًا مطلقًا لا افتقار فيه بوجه من الوجوه، إذ ليس وراءه نور، وهو الحق سبحانه ويسمى نور الأنوار. وكل جسم فهو في وجوده مفتقر الى النور المجرد. والنور هو الظهور، ونسبة النور الى الظلمة كنسبة الظهور الى الخفاء. انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي ص ٩٤ ـ ٩٥، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ط ١، ١٩٧١.

(٣) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، الترجمة العربية، ص ٦.

كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب خسران آسفًا »[1]. إذن فمرحلة السكينة هي مصدر بهجة العارف، وفيها ينقلب اللمعان السريع للوميض شهابًا متألقًا[2].

(١) الاشارات، ط ٩، ف ١٢، ص ٨٣٠؛ وانظر أيضًا ط ٩، ف ١٦، ١٧، ص ٨٣٣ - ٨٣٥.

(٢) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, (revue du Caire), P. 59.

الفصل الرابع

نتائج الاتصال[١]

وضح ابن سينا في مؤلفاته أن النفس التي تصل الى مرحلة الوصول التام تظفر بالإشراق والسعادة القصوى. والإشراق في اصطلاح الحكماء هو الأنوار العقلية ولمعانها وفيقانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية[٢].

والسعادة كما يقول ابن سينا، هي أفضل سعي الحي لتحصيله، والهداية الى السعادة أفضل هداية وأزكى معروف وهدية. أما السعادة على الحقيقة فهي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها. والسعادة قد يظن بها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية، ولكن اللذات العاجلة ليس شيء فيها بسعادة إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص حجة[٣]. وقد أكد ابن سينا هذا المعنى وذلك

---

(١) الاتصال كما يقول الهروي ثلاث درجات: الدرجة الأولى: **اتصال الاعتصام**، وهو تصحيح القصد ثم تصفية الارادة، ثم تحقيق الحال. الدرجة الثانية: **اتصال الشهود**، وهو الخلاص عن الاعتلال، والغنى عن الاستهلاك وسقوط شتات الأسرار. الدرجة الثالثة: **اتصال الوجود**، وهذا الاتصال لا يدرك منه نعت ولا تعداد ولا اسم معار، ولمع اليه يشار. انظر منازل السائرين، قسم الحقائق، ص٧٢. ويعرف النوري الاتصال بأنه مكاشفات القلوب. الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٠٨.

(٢) السهروردي: حكمة الاشراق، ص٩٨، طبعة كوربان: طهران ١٩٥٢.

(٣) ابن سينا: رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر، ص٢ - ٣، (ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها). ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ.

عليه في النمط الثامن من الاشارات والتنبيهات، وفي القسم الالهي من الشفاء حينما بيَّن أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الحسية الظاهرة وإن لم تكن عقلية، فما ظنا بالعقلية يقول في الشفاء: «وأنت تعلم إذا تأملت عويصًا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضًا فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة. وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هي وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية، إلا أن النفس خسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير»[1].

والسعادة على مراتب[2] وأنواع، فمنها ما هو للبدن والنفس معًا، ومنها ما هو للنفس فقط. والسعادة التي للنفس الناطقة أعلى مرتبة من السعادة البدنية. لذا فقد اهتم ابن سينا بالبحث في السعادة الفلسفية، فهي السعادة الحقة التي تليق بالحكماء، فوضع أصولًا أربعة بنى عليها ما سوف ينتهي اليه من حال السعادة الحقة، وهذه الأصول مستمرة من التجربة الحسية وهي:

١ - لكل قوة لذة تخصها، فمثلًا لذة الغضب الظفر. ٢ - مراتب اللذات المختلفة، منها ما كماله أتم وأفضل، وما كماله أكثر وما كماله أدوم وهكذا. ٣ - ليس الشعور شرطًا في معرفة اللذة، بل قد تكون اللذة موجودة ومتصورة، ولكنها غير متحققة بالشعور، فالأصم مثلًا لا يشعر بلذة الألحان،

(١) ابن سينا: الشفاء (الالهيات) المقالة التاسعة، الفصل السابع، ص٤٢٧، راجعه وقدم له د. مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠.

(٢) ذكر الرازي في شرحه على الاشارات أن للسعداء ثلاث مراتب: أولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد. وأوسطها: الذهاب الى الله وهو العبادة. وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة. انظر الاشارات، ط٢، شرح الرازي النمط التاسع، المسألة الثانية، ص١٠٤.

ولكنه متيقّن لطيبها. ٤ - قد يعوق أي قوة لذتها عائق عارض كالمرض والخوف قد يعوقان لذة القوة العاقلة[1].

بناء على هذه الأصول انتهى ابن سينا من بحثه في السعادة الى القول: بأن أعلى اللذات ما اقترب من المبادئ العالية التي لها في ذاتها حال من البهاء أجل من اللذة الحسية التي تشعر بها، وأن اللذة العقلية أعلى مرتبة من سائر اللذات[2]، ونحن لا نحس بهذه اللذة على تمامها وكمالها لاتصالنا بالأبدان. يقول ابن سينا: « ولكننا ما دمنا في هذا العالم الأرضي، وفي هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بتلك السعادة لما يحيط بنا من الشهوات فنحن لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة، ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها إلا إذا تخلصنا مما يعلقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى. حينئذ نستطيع أن نتخيل شيئًا من تلك السعادة في نفوسنا شريطة أن تتبدد الشكوك، وأن تستنير بصائرنا. ويظهر أن الإنسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به إلا إذا تعلق بأهداب العالم العقلي الذي ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصونه عن النظر الى ما ورائه، وهذه السعادة لا تنال إلا بممارسة الفضائل والكمالات »[3].

كما انتهى ابن سينا الى القول بأن « النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول من الكل، والخير الفائض في الكل »[4]. والى قريب من هذا المعنى ذهب الرازي الى القول بأن « الملائم للنفس الانسانية هو إدراك المعقولات، والإدراك العقلي أشد اكتناهًا من الادراكات الحسية. والمدرك العقلي هو الباري تعالى وصفاته وملائكته

---

(١) ابن سينا: رسالة أحوال النفس، ص ٤٠.

(٢) سمى ابن سينا هذه الحالة بالسعادة، وسماها في « الاشارات والتنبيهات » بالبهجة.

(٣) راجع الشهرستاني، ص٤٢٨، نسخة المانية، الجزء الثاني ص٣٣١ - ٣٣٢ في آخر تحليل طبيعيات ابن سينا. وانظر أيضًا محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، ص٦٢.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (الجزء الثاني)، المقالة التاسعة، الفصل السابع، ص٤٢٥.

وكيفية وضع العالم. وإذا كانت الإدراكات العقلية للنفس أكمل من الإدراكات الحسية وأدوم منها وأكثر عددًا منها، والمدركات العقلية أشرف من المدركات الحسية بل لا نسبة لأحدهما الى الآخر. وجب أن يكون الالتذاذ العقلي أقوى بكثير من الالتذاذ الحسي، بل لا يكون لأحدهما الى الآخر نسبة»[1].

ولما كانت السعادة[2] مطمحًا لكل النفوس تسعى اليه في كل فعل أو سلوك، فقد بيَّن ابن سينا أنها ليست بالأمر العسير المنال، وأن هناك درجتين من السعادة يمكن الوصول اليها: الأولى: أن نخلع ربقة الشهوة. والثانية وهي السعادة الحقة، وهذه لا يبلغها المرء إلا إذا انفصل انفصالًا تامًا عن البدن بعد مفارقة الجسم، وهذا ما يسميه ابن سينا بالمعاد.

وبعد مفارقة الأنفس تحدث إما شقاوة وإما سعادة، فإذا ظل المرء متعلقًا بالبدن حتى بعد الموت، كما تنسي المريض لذة الحلو لطول تناوله الدواء المر، فهذه هي الشقاوة. وإذا بلغت القوة العقلية كمالها في الحياة[3] الدنيا، وفارقت

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية، ج٢، الفصل الأول، ص٤٢٧.

(٢) السعادة عند الفارابي هي «أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا يحتاج في قوامها الى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا». وبالجملة السعادة عند الفارابي هي تدرج في السعي للوصول الى السعادة العليا التي هي الخير الأسمى الذي يمكن أن تناله النفوس الزكية في العالم الآخر. انظر الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٤٥ - ٤٧، طبع القاهرة؛ وانظر أيضًا الفاربي: إحصاء العلوم، تقديم وتحقيق د. عثمان أمين، ص٤٦، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ ١٩٦٨.

(٣) يقول ابن الخطيب: المعرفة الحاصلة في الدنيا تقوم مقام (التخيل) للمبصرات قبل وقوع الشهود. والثانية وهي حال الآخرة تقوم مقام المشاهدة بالإبصار لما كان يتخيل، وبحسب معرفة الله، والعلم بصفاته وأسمائه في الدنيا تكون المشاهدة والنظر في الآخرة. فقوم ينظرون الى الله بمخيلاتهم في الدنيا بحسب تفاوتهم فيها وهم الضالون. وقوم ينظرون الى الله لا يضارون في رؤيته، كما ورد في الحديث وهم المقربون، فلا يفوز بالرؤية في الآخرة إلا العارفون بالله في الدنيا، إذ المعرفة بذر ينقلب مشاهده كانقلاب الحبَّة سنبلة؛ ولا زرع =

النفس البدن طالعت اللذة العظيمة وهذه هي السعادة[1].

هكذا كانت المعرفة في فلسفة ابن سينا هي الغاية المطلوبة للسعادة، وابن سينا بتركيزه على ضرورة توافر العقل والمعقول والنور العاقل في عملية المعرفة، واهتمامه بضرورة وجود العقل الفعال لكي يتم الإدراك قد أكد على أهمية المعرفة الحدسية في تحقيق الاتصال بالعقل الفعال.

ومع أن المتأمل في مؤلفات ابن سينا يفطن لتذبذب وتضارب آرائه الخاصة بنظرية المعرفة، فهو تارة يفسر المعرفة تفسيرًا حسيًا عقليًا، وتارة أخرى يفسرها تفسيرًا إشراقيًا، فإنني أعزي هذا التذبذب الى مراحل تطوره الفكري، فأعزي تفسيره الأول للمعرفة الى مرحلة الشباب، وتفسيره الثاني لها الى مرحلة الكهولة. ومع ذلك يظل الاتجاه الاشراقي واضح الوضوح كله عند حديثه عن أنواع المعرفة، وتفضيله للحس الباطن على الحس الظاهر، والإدراك العقلي على الإدراك الحسي، ثم تفضيله للمعرفة الحدسية على ما عداها من المعارف الأخرى.

كما وضح هذا الاتجاه الاشراقي عند حديث الشيخ الرئيس عن مراحل المعرفة التي تبدأ بمرحلة الإدراك، ثم مرحلة الرياضة فمرحلة الحد أو الوقت، وتصل المعرفة الى قمتها عندما يتحقق للنفس الاتصال بالعقل الفعال، عندئذٍ تشرق على النفس أنوار العالم العلوي وتتحقق السعادة القصوى للنفس، فهذا الاتصال مرآة مجلوة يحاذي بها العارف شطر الحق، وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط.

= لمن لا يدركه، ولا رؤية لمن لا معرفة له، ولا كمال نعيم وسعادة لمن لا نظر له. انظر ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص ٤٦١.

(١) ابن سينا: أحوال النفس، ص ٤١.

الباب الثاني

المعرفة الاشراقية وأهميتها في ترقي النفس

يتضمن هذا الباب الفصول الآتية:

تقديم

انتهينا في الباب السابق من الحديث عن المعرفة في فلسفة ابن سينا، وبينا أن النفس الراغبة في الوصول الى أسمى المعارف والراغبة في تحقيق الاتصال بالعقل الفعال عليها أن تسلك سبيل الرياضة وهي عند ابن سينا رياضة إشراقية صوفية.

ولكي يتحقق هدفنا من هذه الدراسة ألا وهو إبراز الاتجاه الإشراقي في مجال المعرفة في فلسفة ابن سينا أجد لزامًا علي أن أُفرد الحديث في هذا الباب للمعرفة الإشراقية كأحد المجالات الإشراقية في مشكلة المعرفة السينوية.

تقوم المعرفة الاشراقية في فلسفة ابن سينا على أساس القول بالفيض. ومن الطبيعي والأمر كذلك أن أتحدث أولًا عن مشكلة الفيض باعتبارها تقوم على أساسها نظرية المعرفة الإشراقية. ولكن نظرًا لأن القول بالفيض أو الصدور يتناسب مع القول بقدم العالم، فقد وجدت من المستحسن أن أُرجىء الحديث عن الفيض الى الباب الثاني من الجزء الثالث عند حديثي عن علاقة الله بالعالم حتى أقدم تصورًا متكاملاً عن رؤية ابن سينا لكيفية خلق العالم أو صدور الكثرة عن الوحدة، وكيفية العلاقة بين الله والعالم المحسوس.

ذهب ابن سينا، ـ وكذلك الفارابي ـ الى القول بالمفهوم الاشراقي للعقل

الفعال. ولما كان العقل الفعال هو مصدر المعرفة الإشراقية، فسوف أحاول في حديثي عنها أن أركز على الوسائل التي تعين النفس على الظفر بها. ومن هذه الوسائل:

١ ـ الرياضة والمجاهدة. ٢ ـ الخيال. ٣ ـ الأحلام.

كان هذا هو مجمل ما سيدور حوله الحديث في هذا الباب، وسأحاول في الصفحات القادمة توضيح ذلك بالتفصيل.

الفصل الأول

الرياضة والمجاهدة ضرورة لترقي النفس واطلاعها على الغيبيات

من شروط الترقي في مدارج المعرفة الصوفية في فلسفة ابن سينا: الرياضة والمجاهدة. والرياضة المقصودة هنا هي رياضة إشراقية. ولا يصل العارف الى هذه الدرجة المعرفية إلا إذا تمكن من قطع علاقات نفسه المادية وسيطر على رغباتها الحسية. وليس معنى ذلك أن التهذيب الخلقي غاية في ذاته. وإنما هو شرط للتصفية العقلية. فالاهتمام بأمر النفس ضرورة لترقيها، بل ويمكن أن نعتبره خطوة مبدئية في سلمها الجدلي الصاعد الذي تتقدم فيه كلما سعت في إصلاح ذاتها وذلك بصرفها عن التعلق بالشهوات وتطهيرها وتهذيبها ورياضتها. وقد كشف ابن سينا عن حقيقة هذا المعنى في الاشارات حين بيَّن أن النفس بالزهد تتخلص من شوائب المحسوسات وتتطهر المتوهمة والمتخيلة فتصير مسالمة للسر الباطن، ويصبح العارف قادرًا بالفكر اللطيف والعشق العفيف على تحصيل الاستعداد لنيل الكمال وهو ما عبر عنه بقوله «تلطيف السر للتنبه»[1].

على أن أسمى وأدق أنواع الرياضات هي تلك الخاصة برياضات العارفين. أقول ذلك لأن رياضتهم هي رياضة لقوى نفوسهم وعزائمهم حتى تقوى ولا يشغلها شاغل عن محبة الحق سبحانه وتعالى وهي تتمثل في منع النفس عن

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ط٩، ف، ص٨٢٠ - ٨٢١. وانظر أيضًا شرح الطوسي.

الالتفات الى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه ملكة لها[1].

وأقوال ابن سينا عن العبادة الخاصة بالعارفين وبالتالي رياضتهم، ترتبط كما يقول الاستاذ الدكتور عاطف العراقي بما يذكره ابن سينا في رسالته عن ماهية الصلاة حين يميز بين المعنى الظاهري للصلاة والمعنى الحقيقي لها. وهذا المعنى الحقيقي هو الخاص بالعارفين[2]. وإذا كان القسم الظاهر من الصلاة هو القسم الرياضي فما ذلك إلا لأنه يرتبط بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود وقد كلف الله الإنسان العاقل بالصلاة لكي يتشبه جسمه بروحه من التضرع الى خالقه تعالى حين يفارق البهائم؛ فإن البهائم متروكة عن الخطاب لا تخضع للحساب والجزاء. أما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لامتثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية[3].

وللقسم الظاهر من الصلاة أهمية كبيرة يوضحها ابن سينا حين يقول إن الشارع قد علل أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل فلأن لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية فسلك طريقة ومهد قاعدة ترتبط بظواهر الإنسان وبها يفترق الإنسان عن التشبه بالبهائم[4].

ورياضة العارف ومجاهدته تختلف بالطبع عن رياضة البهائم. يقول الطوسي في معرض شرحه على الاشارات والتنبيهات محللًا ماهية الرياضة: «رياضة البهائم: منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض، وإجبارها على

---

(١) انظر شرح الطوسي على الاشارات، ط ٩، ف ٨، ص ٨٢٣.

(٢) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٣١، ط ٣، دار المعارف بمصر ١٩٧٦.

(٣) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة، ص ٣٦؛ وانظر أيضًا: د. العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٩٢.

(٤) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة (نشرها مهرن ضمن مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية)، ص ٣٦ - ٣٧، ليدن ١٨٨٩ م.

ما يرتضيه، لتتمرن على طاعته. والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الانسان إذا لم يكن لها الى طاعة القوة العاقلة، ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة. تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة، اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية، بسبب تلك الدواعي. وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة، تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ. والعقلية مؤتمرة عن كره، ومضطربة. أما إذا راضتها القوة العاقلة: بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي، إلى أن تصير متمرنة على طاعته، متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها. وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة: ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ وباقي القوى بأسرها مؤتمرة، مستسلمة لها. وبين الحالتين حالات مختلفة، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى: تتبع الحيوانية فيها أحيانًا هواها، عاصية للعاقلة. ثم تندم فتلوم نفسها، فتكون لوامة. وإنما سميت هذه القوى، بالنفوس: الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي »[1].

وللرياضة والمجاهدة فوائد جمة تعم على القائم بها: فهي تحفظ جوارحه عن كل ما يشغلها عن الله، وتساعده على ضبط نفسه عند الاسترسال في الشهوات، وهي أمور لا يقوى عليها إلا العارفون، كما يقول ابن سينا. والعارف إذا داوم على رياضة نفسه ومجاهدتها صار له ذلك ملكة، وسهل عليه حينئذ رد نفسه وردعها إذا أحجمت الى الانحراف عن جادة الصواب، فإذا انتهى الى هذه الغاية أمكنه مراقبة الخواطر وتطهير السرائر ويصير مستعدًا لتلقي الأمور الغيبية.

إذن فالقصد بالرياضة وتمرين النفس على الشوائد هو، كما يقول المناوي

---

(١) انظر شرح الطوسي على الاشارات، ط٩، ف٨، ص ٨٢١ – ٨٢٢.

في معرض شرحه لقصيدة النفس لابن سينا: «ـأن تنمحي هذه الأمور عنها وتزول عنها الألفة لهذه الدار (أي الحياة الدنيا) فإذا ماتت وإن شق عليها ما حصلت فيه لا تلبث إلا يسيرًا فتفرح فرحًا لا نهاية له. وإذا كانت مشغولة بالمال والأهل والإقبال على اللذات والعكوف على الشهوات كان ذلك مكدرًا وباعتبار المادة ونقصًا من حيث تخلقها عن الخبيئة العليا، فلا تزال كئيبة حزينة على جسمها وملاذها وحواسها فإنها لم تعتد تركه ولم ترض ذاتها على ترك الملاذ فكانت حين نزعها حزينة على البدن»[1].

وبالرياضة والمجاهدة تقوى التأثيرات النفسانية وبهما تبلغ النفس حدًا ما تصبح فيه مستعدة باتصالها مع العقل الكلي أن يتلقى الأنوار التي تشرق من الحق الأول. يقول الرازي موضحًا دور الرياضة في تقوية التأثيرات النفسانية: «النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب عن عالم الشهوات كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم. وإن كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية لم يكن لها تصرف البتة في هذا البدن، فإذا أراد هذا الانسان الجاءها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر ألزما الرياضة فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية؛ ولذلك أجمعت الأمة على أنه لا بد لمزاولة هذه الأعمال من الانقطاع عن مخالطة المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق. وكلما كانت هذه الأمور أتم كان التأثير أقوى؛ فإن اتفق أن النفس كانت مناسبة لهذا الأمر بماهيتها وخاصيتها كان التأثير أعظم»[2]. ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى في مقدمته حين يذهب الى القول بأن من الناس من يحاول حصول هذا المدرك الغيبي بالرياضة فيحاولون بالمجاهدة موتًا صناعيًا بإماتة جميع القوى البدنية ثم محو آثارها التي تلونت بها النفس ثم تغذيتها بالذكر

---

(١) المناوي: شرح المناوي لقصيدة النفس لابن سينا، ص٨٩، مطبعة الموسوعات باب الشعرية بمصر ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.

(٢) المصدر السابق، التنبيه السابع، ص١٩.

لتزداد قوة في نشئها ويحصل ذلك بجمع الفكر وكثرة الجوع. ومن المعلوم على القطع أنه إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس وحجابه واطلعت النفس على ذاتها وعالمها فيحاولون ذلك بالاكتساب ليقع لهم بعده وتطلع النفس على المغيبات[1]. وها هنا يقول لويس جارديه يمكن أن نتحدث عن المعرفة: النفس المنفعلة يستولي عليها النور الالهي. ولكن هذا الانفعال هو خاصة كل معرفة عقلية صحيحة، والنور الالهي الذي يشرق على النفس هو النور ذاته الذي يصدر عن النفس والذي منه يتركب النسيج الانتولوجي لطبيعتها الروحية[2].

بالجملة أستطيع أن أقول مع ابن خلدون إن الغيب لا يدرك بأمر صناعي البتة. وإنما المطابقة التي فيها بين الجواب والسؤال من حيث الافهام والتوافق في الخطاب حتى يكون الجواب مستقيمًا أو موافقًا للسؤال... فالتناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس وطريق لحصوله سيما من أهل الرياضة، فإنها تفيد العقل قوة على القياس وزيادة في الفكر[3]. وبالرياضة والمجاهدة يحرث العبد قوى نفسه وهواها، فإذا كابد العارف نفسه على ذلك تصفو له الخواطر وتطهر السرائر وتصير نفسه مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق.

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ص٦١، ط ١، المطبعة الخيرية ١٩٠٤م.

(٢) لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ترجمة د. الأهواني، ص١٤.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص٦٦.

الفصل الثاني

الخيال[1] وأهميته في تلقي الأمور الغيبية

والآن نمضي مع ابن سينا في معرفته الإشراقية لنرى الآثار المترتبة على الرياضة والمجاهدة في حال تحقق الغاية منها. فكما سبق وأن ذكرنا، فإن رياضة النفس ومجاهدتها في فلسفة ابن سينا هي خطوة تمهيدية في طريق المعرفة الإشراقية بمعنى انه إذا جبلت النفس على العزوف عن الشهوات والانقياد الى الملذات أصبحت مهيأة للاطلاع على الغيبيات، بل وتصبح قادرة على الاتصال بالعقل الفعال. فغاية الرياضة والمجاهدة هي إضعاف القوى النزوعية التي تتصل بالجانب المادي في الانسان، فإذا تحققت هذه الغاية أصبح المجال رحبًا لظهور اكتمال المخيلة ووصولها الى غايتها من القوة والصفاء.

فقوة الخيال، وفقًا لنظرية ابن سينا في المعرفة - وكذلك الفارابي - هي المظهر الأكمل والأتم لتطور النفس والدليل على ذلك أن الفارابي يعلل ظهور الصور وإشراق المعلومات في النفس بقوة الخيال، وضعف الإدراك الحسي في نفس الوقت بحيث لا يستولي على تلك القوة استيلاءً كاملًا، فحينئذ تعن خلسات ترى فيها النفس كثيرًا من الصور «التي يعطيها العقل الفعال،

---

(١) كلمة «الخيال» هنا يعني بها ابن سينا التخيل أو القوة المتخيلة. وهو في حديثه عن الحس الباطن يسمي القوة «المصورة» الخيال أيضًا. يقول ابن سينا «فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال، وليس لها حكم البتة بل حفظ». الشفاء، ج١، ص٣٣٣.

فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية» يحدث هذا في الرؤيا أو الالهام. وفي حالة الوحي تتراءى الصور والمعاني الالهية على هيئتها الحقيقية. يقول الفارابي: «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدًا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال... ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، وتقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية، وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الانسان بهذه القوة»(١).

يعرف ابن سينا القوة المتخيلة أو المفكرة فيقول: «... نعلم يقينًا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها بعضًا وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أولًا. فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها. وهذه هي التي إذا استعملها العقل تسمى مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة»(٢).

وكما نرى يكشف لنا هذا التعريف عن وظيفة القوة المتخيلة، فوظيفتها ليس فقط التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعاني، وإنما تقوم المخيلة أيضًا باستعادة صور المحسوسات والمعاني الماضية évocation reproduction وذلك لأنها دائمة العرض للصور والمعاني المخزونة في المصورة والحافظة وينتج

(١) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص٧٥ - ٧٦؛ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥١ - ٥٢.

(٢) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٣٣ طبعة حجر طهران ١٣٠٣ هـ.

عن ذلك استعادتها في الشعور فهي نوع من الذاكرة[١]. وهذا يعني أن وظيفة التخيل تشبه وظيفة الذاكرة عند ابن سينا، إذ أن كلا منهما عبارة عن استعادة الصور والمعاني التي سبق إدراكها، وإن تميزت الذاكرة عن التخيل في انها تضيف الى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي. أما التخيل فإنه يستعيد الصور والمعاني بدون أن يصاحب استعادتها إدراك الزمان الماضي فهو يدركها من حيث هي صور أو معان موجودة الآن فقط[٢].

وباختصار نستطيع أن نقول إن المتخيلة عند ابن سينا هي القوة التي بها نؤلف ونفرق بل ونستعيد الصور والمعاني في عمليات التفكر.

أما طبيعة القوة المتخيلة فيوضحها ابن سينا حين يقول: «ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائمة الانكباب على خزانتي المصورة والذاكرة، دائمة العرض للصور مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة منتقلة منها الى ضد أو ند أو شيء منها بسبب وهذه طبيعتها»[٣]. ومعنى هذا أن عمل التخيل عند ابن سينا منحصر في دائرة المعرفة الحسية بما فيها من معاني وصور جزئية محسوسة. يقول ابن سينا في الاشارات: «وتخدم الوهم قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضاً الصور والمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال الوهم متخيلة»[٤]. يتفق ابن سينا مع أرسطو في القول بأن للتخيل نوعين أو وظيفتين: أحدهما حسي خاص بالحيوان ويشترك فيه الإنسان أيضاً حينما يعمل بدون اشراف العقل. والآخر عقلي أو مفكر خاص بالإنسان وحده، وفيه

---

(١) Roustan: psychologie, Paris 1925, P. 217; Guillaume: psychologie, Paris 1931, P. 220.

وانظر أيضاً د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٩٤.

(٢) Jauet (P.) et Séailles: Histoire de la philosophie, Paris 1925, P. 174 - 175; Beare (J.): Greek theories of Elementary Cognition, Oxford, 1906, P. 319; Roses (W. D.): Aristote, trad. Française, Paris, 1930, P. 201.

وانظر أيضاً د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٩٠.

(٣) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٣٦.

(٤) ابن سينا: الاشارات، ج١، ص١٤٥، القاهرة ١٣٢٥ هـ.

يعاون التخيل العقل في التفكير، وذلك بأن يقوم التخيل بتقديم الصور والمعاني اللازمة للعقل في التفكير. وقد عبر ابن سينا عن هذا المعنى الخاص بالقوة المتخيلة بقوله: «تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية»[1]. وعن القوة المتخيلة قال أرسطو: «... فالتخيل الحسي كما قلنا موجود في الحيوانات الأخرى أيضًا، أما التخيل المفكر فلا يوجد إلا في الحيوانات العاقلة»[2]. وبناء على ما تقدم يمكننا أن نقول إن وظيفة التخيل الرئيسية هي استعادة الصور التي يحتاج اليها العقل في التفكير.

ومع أن المتخيلة قوة متصرفة فقط في الصور والمعاني بالجمع والتفريق بمعنى أنها تهيّىء للإدراك ولكنها نفسها غير مدركة، فقد انتهى ابن سينا ـ وكذلك أرسطو ـ الى القول بأن التخيل يصبح عقليًا أو مفكرًا حينما يشترك مع العقل في عملية التفكير.

وهنا لنا أن نتساءل: ما هو دور التخيل في التفكير؟ وهل يفكر الإنسان بدون صور خيالية أم أنه يفكر باستخدام صور خيالية؟ وما قيمة هذا الدور وأهميته في تلقي الأمور الغيبية؟.

كان هذا التساؤل مثار جدل طويل بين الفلاسفة قديمًا وظل قائمًا بين فلاسفة الإسلام حتى جادوا بآرائهم فيه. بيد أن ما يهمنا الآن هو رأي ابن سينا خاصة وقد فاق العلماء الذين تقدموه كأفلاطون وأرسطو والفارابي في دراسة التخيل، فميز بين وظائفه المختلفة ودرسها بوضوح لا نجده، كما يقول د. محمد عثمان نجاتي، عند أحد من العلماء المتقدمين. وإن كان الفارابي قد أشار الى وظيفتي التفريق والجمع إشارة مختصرة، فإن شرح هاتين الوظيفتين وتوضيحها لا نجده إلا عند ابن سينا[3].

---

(١) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٩١.

(٢) Aristote: De Anima III, 11, 434a 5-7.

وانظر أيضًا د. نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٢٠٦.

(٣) د. محمد عثمان نجاتي: المصدر السابق، ص١٩٦.

والملاحظ ان رد ابن سينا على هذا التساؤل كان توفيقيًا جمع فيه بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. فإذا كانت المثل عند أفلاطون هي معان مجردة لا تدرك بالحس، والتفكير عنده هو تذكر المثل وتأملها، فإن النتيجة اللازمة لهذه المقدمات هي أن العقل عنده يفكر بدون صور خيالية بينما يؤكد أرسطو أن العقل لا يستطيع التفكير بدون صور خيالية، يقول معبرًا عن هذا المعنى: «التعقل مستحيل بدون تخيل»[1].

أما ابن سينا فقد اتخذ موقفًا وسطًا بين المذهبين السالفين: المذهب العقلي الأفلاطوني والمذهب الحسي الأرسطي. وهو بادئًا ذي بدء ينسب الى التخيل في التفكير ومعرفة قيمته وأهميته في تلقي الغيبيات.

مجمل رأي ابن سينا في هذا الموضوع أن التفكير يمر بمرحلتين يمكن أن أعبر عنهما بالتعبير الفلسفي الشائع: مرحلة القوة ومرحلة الفعل.

المرحلة الأولى من مراحل التفكير يمكن أن نعتبرها مرحلة تمهيدية نجمع فيها مادة التفكير إذ يستعين العقل بالتخيل في انتزاع الكليات من الجزئيات المدركة بالحس، وذلك بأن يستعرض العقل بوساطة التخيل والوهم هذه الجزئيات المحفوظة في المصورة والحافظة فيستنبط منها المعاني الكلية ويستمد منها مبادئ التفكير.

هذا الاستعداد والتهيؤ يساعد على الانتقال الى المرحلة التالية وهي مرحلة الفعل التي يتجلى فيها عمل العقل الخاص وهو تعقل المعقولات الكلية المجردة، فلا يستعين بالحواس ولا بالصور الخيالية، وإنما يستعين فقط بالعقل الفعال الذي يمده بالمعقولات على سبيل الفيض والإلهام. في هذه المرحلة يحدث التفكير بدون صور خيالية ويكون مستقلًا استقلالًا تامًا عن التخيل. يقول ابن سينا: «كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية

---

(١) Aristote: De memoria et Reminescensia, 449 p 31.

وانظر أيضًا د. نجاتي: المصدر السابق، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق »[1].

ويقول أيضًا: « ... ونحن إذا أردنا أن نعلم شيئًا تستعد النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعال بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب فيتخصص استعدادها، لذلك احتلنا عند ذلك كثيرًا في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاوقة عنه، مثل ما إذا أردنا أن نعلم مسألة هندسية شغلنا القوة الخيالية بأشكالها المخطوطة لئلا نذهب الى شيء آخر فيمانع »[2].

أما أهمية الخيال[3] في تلقي الأمور الغيبية فيمكن أن نتبينها إذا علمنا أن ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروط عند ابن سينا بشرطين: أحدهما وجودي وهو حصول الاستعداد، والآخر عدمي وهو زوال الحائل. يقول في الاشارات « ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم: بحسب الاستعداد وزوال الحائل. وقد علمت ذلك، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب، ينتقش فيها من عالمه »[4].

واطلاع النفس على الأمور الغيبية مرهون أيضًا بتقليل شواغل النفس الحسية. والدليل على ذلك قول ابن سينا: « فإذا قلت الشواغل الحسية، وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدسي، فانتقش فيها نقش من الغيب، فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك، وهذا في حال

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ج ١، ص١١٦.

(٢) ابن سينا: التعليقات، ص٨٣، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي.

(٣) الخيال عند ابن سينا هو مستقر خبايا الحس المشترك وهي الصور المرتسمة فيه من المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات. كما تسمى هذه الخزانة (الخيال) بالمصورة، فإذا رأيت إنسانًا ثم غاب عنك ثم حضر فتعرفه في نفسك بواسطة المصورة وهذه المعرفة هي (التخيل) ومن تلك الخزانة تكون المرائي والأحلام النومية. انظر شرح المناوي لقصيدة النفس لابن سينا، ص٦٩.

(٤) ابن سينا: الاشارات، ط ١٠، ف ١٠، ص٨٦٦ - ٨٦٧.

النوم أو في حال مرض ما، يشغل الحس ويوهن التخيل، فإن التخيل قد يوهنه المرض، وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته، فيسرع الى سكون ما بفراغ ما. فتنجذب النفس الى الجانب الأعلى بسهولة»[١]. وقد أكد السهروردي هذا المعنى في كتابه حكمة الاشراق فقال: «الانسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة فقد يتخلص عن شغل التخيل فيطلع على أمور مغيبة ويشهد بذلك في المنامات الصادقة، فإن النور المجرد إذا لم يكن محتجبًا وجرميًا، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ والنور الأسفهبد حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فإذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس الى الأنوار الأسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكاينات، فإن هذه الأنوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها، فإذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحًا فلا يحتاج الى تأويل وتعبير وإن لم يبق أثرها، بل أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى أشياء أخرى مشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير ما واستنباط أن المتخيلة من أي شيء انتقلت اليه[٢].

وفي رأي ابن سينا أن القوة المتخيلة التي طبعت على محاكاة ما يليها سريعة التنقل الى ما يشبهه أو ضده، فإذا كان ما سمعته النفس أو رأته كلامًا مضبوطًا سواء كان في حال اليقظة أو النوم ضبطًا مستقرًا «كان إلهامًا أو وحيًا صراحًا أو حلمًا لا يحتاج الى تأويل أو تعبير»[٣].

أما إذا كان الكلام المسموع أو الصور المرئية قد تلاشت وبقي ما يشير اليها مما هو بضد أو مجانس «احتاج الوحي الى تأويل والحكم الى تعبير»[٤].

(١) المصدر السابق: ط ١٠، ف ١٨، ص ٨٧٨ - ٨٨٠.

(٢) شهاب الدين السهروردي: حكمة الاشراق، ج ٢، ص ٢٣٦، تصحيح هنري كوربان، طهران ١٣٣١ هـ - ١٩٥٢ م.

(٣) الاشارات، ط ١٠، ف ٢٢، ص ٨٨٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٨٧.

ومع أن التخيل ينزعج لما تقابله النفس من نقش مما هو في النفوس أو العقول، فإنه يتلقاه (النقش) أيضًا، «فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك، وربما استولى الأثر، فأشرق في الخيال إشراقًا واضحًا، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه. مثل ما قد يفعله التوهم في المرض والمحرورين، وهذا أولى» وإذا حدث هذا «صار الأثر مشاهدًا مبصرًا، أو هاتفًا أو غير ذلك»، وهذا الارتسام يكون مختلفًا في الضعف والشدة فقد يكون بسماع كلام جميل النظم أو مشاهدة شخص موفور الهيئة وفي «أجل أحوال الزينة»[1]. ثم يعود ابن سينا الى توضيح هذه الفكرة فيقول: «فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفًا فلا يحرك الخيال والذكر، ولا يبقى له أثر فيهما، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال. إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح، فلا يضبطه الذكر، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكيانه، وقد يكون قويًا جدًا، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتسامًا جليًا. وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتسامًا قويًا ولا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض لك ذلك، في هذه الآثار فقط، بل وفيما تباشره من أفكار يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك»[2].

وما يراه الانسان من منامات وما يطلع عليه من مغيبات هو في رأي ابن سينا دليل على اتصال النفس الانسانية بالأول طبعًا بلا كسب[3]، فقد يطلع الانسان على الغيب حالة النوم، كما أن اطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضًا ليس ببعيد، إلا إذا كان هناك مانع يمكن أن يزول ويختفي. وقد أشار ابن سينا في القسم الصوفي من الاشارات والتنبيهات بأن الاخبار عن الغيب هو

(١) الاشارات، ط ١٠، ف١٨، ١٩، ص ٨٨٠ - ٨٨١، وانظر أيضًا شرح الطوسي.

(٢) المصدر السابق، ط ١٠، ف ٢١، ص٨٨٤ - ٨٨٥.

(٣) ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص٨٣.

أحد غرائب[1] الأفعال التي نسبها الى العارفين، وهو يدافع عن الظاهرة الغريبة بطرق متعددة، فالتجربة والغياب يشهدان على ذلك. يقول موضحًا هذا المعنى: «التجزبة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلًا ما في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة، إلا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه مكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوى التخيل، والتذاكر، وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات»[2].

تمتد محاولة ابن سينا في الدفاع عن صحة رأيه في إمكان اطلاع الإنسان ـ أعني العارف ـ على الغيب في حالة اليقظة وفي حالة النوم. تمتد هذه المحاولة الى حد إيراد هذا الدليل المثبت لرأيه، وهو وجود نفوس للأجرام السماوية وإدراكات جزئية لها، وقد عبر عن هذا المعنى في النص التالي: «قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشًا على وجه كلي، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية، محركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري. ثم إن كان ما يلوحه من ضرب من النظر مستورًا، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية، ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسًا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا، وأنها تنال بتلك العلاقة كمالًا ما»[3].

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول إن الخيال في فلسفة ابن سينا هو قوة

---

(١) ومن الأفعال الغريبة التي ذكرها ابن سينا في الاشارات، والتي تحدث عن العارفين: الإمساك عن القوت، والقدرة على القيام بحركة أو فعل لا يقدر عليها غيره من الناس.

(٢) الاشارات، ط١٠، ف٨، ص٨٦١ - ٨٦٢.

(٣) الاشارات، ط١٠، ف٩، ص٨٦٣ - ٨٦٤؛ وانظر أيضًا د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٤٨ - ٢٥٠.

من القوى الباطنة للنفس، وهو أحد الوسائل الهامة التي تعد النفس لقبول الإشراقات العلوية، بل وأن له دورًا مؤثرًا وفعالًا في تلقي القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج اليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق. وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية، وكلها معدات للنفس نحو الفيض، كما أن الحدود الوسطى أيضًا معدات لقبول النتيجة لكنها بنحو أشد وآكد »[1].

وإذا أضفنا الى ما تقدم أن ابن سينا ـ وكذلك الفارابي ـ كان يعتقد أن الخيال هو الطريق الى تلقي الوحي من العقل الفعال استطعنا أن نتبين الى أي حد كان الاتجاه الاشراقي غالبًا على آراء ابن سينا في مشكلة المعرفة وخاصة في القسم الصوفي من الاشارات والتنبيهات عندما ألقى على العقـل الفعـال تبعـة إدراك الكليات وتفسير عملها.

---

(١) ابن سينا: المباحثات ص٢٣٩ (ضمن أرسطو العرب).

الفصل الثالث

الأحلام وعلاقتها بالوحي والالهام في فلسفة ابن سينا

يمتد حديثنا عن أهمية المعرفة الاشراقية في ترقي النفس الى الحديث عن الأحلام باعتبارها وسيلة من وسائل الكشف والإلهام في فلسفة ابن سينا. وحديثنا عن الأحلام يتضمن العديد من الموضوعات: كتعريفها وبيان أنواعها ومصادرها، ورأي ابن سينا فيها وتفسيره لأسباب حدوثها. وسنتحدث أيضًا عن الوحي تعريفه والفرق بينه وبين الإلهام، وأخيرًا سأحاول أن أبين علاقة الأحلام بالوحي والإلهام[1].

عرض ابن سينا رأيه في الأحلام بصورة ضمنية في رسالة «في اثبات النبوات وتأويل رموزهم» ورسالة «في القوى الانسانية وإدراكاتها» وذلك للارتباط الوثيق بين الحديث عن الأحلام والحديث عن النبوة، بيد أننا سنقصر حديثنا في هذا الفصل على الأحلام ونرجئ الحديث عن النبوة الى الباب الثالث من الجزء الثالث إن شاء الله.

ففي رأي ابن سينا أن النفس الانسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم وليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة فالتجربة والبرهان يشهدان على ذلك. فأما التجربة والسماع فيقرران أن اشخاصًا كثيرين تنبئوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم، وأما عقلًا فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود

---

(١) الالهام كما يعرفه الغزالي هو: «تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها». انظر الغزالي: الرسالة اللدنية. ص١١٦؛ وانظر أيضًا د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٥١، ط ٣١ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

الى العالم العلوي والوقوف على ما في اللوح المحفوظ عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب .

ونظرًا لاختلاف الناس في قوة مخيلتهم، فإنهم يتفاوتون فيما يدركونه من الغيبيات، فمنهم من يقف على حقائق الأشياء أثناء النوم، فيحلمون بأشياء وكأنها حقائق ملموسة وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم وهؤلاء الأنبياء الواصلون الى مرتبة النور والعرفان. ومن المهم هنا أن نعرف أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها، فكما يقول د. ابراهيم مدكور، إنا إن فسرنا الأحلام تفسيرًا علميًا استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها، ذلك لأن الالهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة، بمعنى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي. والفرق بين هذين الطرفين نسبي والاختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة. وبالجملة إذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر. وقد بين ذلك ابن سينا في رسالتيه المشار اليهما أيضًا، وكذلك فعل الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» حيث عقد فصلين متتابعين هما «في سبب المنامات» و«في الوحي ورؤية الملك»، وفي هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين[1]. فالمخيلة عند الفارابي قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل، ولها أيضًا قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثر[2]. فإحساسات النائم وميوله الكامنة وأحواله النفسية والعضوية ذات أثر واضح في مخيلته. ومن ثم في تكوين أحلامه التي تختلف فيما بينها لاختلاف العوامل المؤثرة فيها.

والمخيلة عند ابن سينا قوة لا يقتصر عملها على الاستعادة فقط، وإنما تقوم أيضًا بابتكار صور جديدة لم يدركها الحس من قبل بذاتها. فالتخيل

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧ - ٥٣؛ وانظر أيضًا د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص٧٣ - ٧٤.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٨ - ٤٩.

عنده ليس مستعيدًا فقط reproductrice ولكنه أيضًا مبتكرًا productrice créatrice والتخيل المبتكر في رأي ابن سينا يقوم بوظيفتين هما: التفريق dissociation بين الصور والمعاني، والتأليف association بينها على هيئة جديدة لم يدركها الحس من قبل[1].

أما أسباب حدوث الأحلام فيفسرها ابن سينا بأن استدعاء الصور والمعاني قد يحدث عن قصد وتوجيه من العقل ويكون ذلك تخيلًا وابتكارًا، وقد يحدث ذلك من تلقاء نفسه ومن غير قصد بدون اشراف من العقل فيكون أحلام اليقظة وأحلام النوم. وبما أن هذه الأحلام تحدث أثناء توقف الحواس الظاهرة وسكون العقل، فإنها تبدو كأنها حقيقية حيث لا يجد الرائي لها أي اعتراض أو تصحيح لا من الحواس ولا من العقل[2].

وفي رأي ابن سينا أن الأحلام الناشئة عن الاحساسات البدنية كاذبة ويسميها أضغاث أحلام. أما ما يراه الإنسان عند اتصاله بالعالم الأعلى فهو الرؤيا الصادقة[3] كتلك الرؤى والأحلام التي رآها النبي (ﷺ) قبل أن يبدأ دعوته فكانت بشيرًا برسالته وارهاصًا بنبوته. «فالرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»[4].

وللأحلام مصادر أربعة يمكننا إجمالها فيما يلي:

١ ـ الاحساسات الخارجية.

---

(١) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٩١، ٣٣٣، طبعة حجر، طهران ١٣٠٣ هـ؛ النجاة ص٢٦٦، طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ؛ وانظر أيضًا د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٢٠٤.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي؛ المصدر السابق، ص٢١١.

(٣) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٣٨.

(٤) صحيح البخاري، ج٩، ص٣٨ - ٣٩، طبعة الشعب، القاهرة ١٣٧٨ هـ؛ وانظر أيضًا ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص٨٣، نشر وتعليق الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩.

٢ ـ الاحساسات العضوية الداخلية.

٣ ـ استمرار أفعال اليقظة.

٤ ـ اتصال النفس بالملكوت.

أما موقف ابن سينا من الأحلام[١] وعلاقتها بالوحي، فإنه يتفق الى حد كبير مع موقف الفارابي منها. فالحلم[٢] عند الفارابي ينقسم الى نوعين: نوع عزاه الى النفوس وانفعالاتها، والنوع الآخر من الملأ الأعلى، ويأتي هذا النوع على صورة وحي، وقد نسبه للصفوة الصالحة، وهم الأنبياء والأولياء[٣].

أما ابن سينا فإنه يزاوج بين الأحلام والنبوة فيجعل طريقة العلم هي طريقة الوحي وأن كليهما لا يعدو أن يكون تغلبًا من الخيال على شاغليه الحسي والفكري وبواسطة هذا التغلب يتصل الخيال بالعقل الفعال[٤].

والوحي في تعريفه العام: فكرة دينية وفلسفية معناها كشف الحقيقة كشفًا مباشرًا مجاوزًا للحس ومقصورًا على من اختارته العناية الالهية. ويتخذ هذا

---

(١) الأحلام عند أرسطو وظيفة للتخيل، وهو يفسرها تفسيرًا سيكولوجيًا بحركة التأثيرات المتبقية في أعضاء الحواس الظاهرة وانتقالها بواسطة الدم الى مركز الإحساس الداخلي حيث يحدث عن ذلك التخيل والأحلام، ويحدث ذلك في الأغلب عند سكون الحواس والعقل. انظر د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص ٢١١.

(٢) الحلم في رأي خلدون إما جلي واضح، وإما محاكاة لرموز أو معان في النفس، وإما أضغاث أحلام. فالحلم الجلي من الله، والمحاكاة الداعية الى التعبير من الملك، وأضغاث الأحلام من الشيطان. انظر المقدمة، ص٨٨. ويتأكد هذا المعنى في صحيحي البخاري ومسلم فيروي ابن تيمية بلفظ مسلم قوله: «الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه في اليقظة فيراه في النوم». انظر صحيح البخاري، ج٩، ص٤٨، طبعة الشعب، القاهرة ١٣٧٨ هـ؛ صحيح مسلم ج٧، ص٥٢، طبعة الشعب، القاهرة ١٣٨٤ هـ.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٤ ـ ٧٧.

(٤) الاشارات ص٨٧٤ ـ ٨٨٦؛ انظر أيضًا د. ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية، ج١، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

الكشف صورًا شتى نظمها المتكلمون في مراتب مختلفة كالرؤيا الصادقة أو الاتصال بجبريل في صورة رجل عادي[١]. والوحي شرعًا: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه[٢]. فمن وجهة النظر الاسلامية الوحي révélation ملك خاص هو جبريل عليه السلام، وهو كغيره من الملائكة الآخرين قادر على التشكل بأشكال مختلفة، وهو واسطة بين الله وأنبيائه، وعنه تلقى محمد (ﷺ) كل الأوامر الدينية باستثناء ليلة المعراج التي اتصل فيها بربه مباشرة واستمع ما فرض عليه وعلى أمته[٣].

والوحي فكرة فلسفية تعني اتصال النفس الانسانية بالنفوس الفلكية اتصالًا روحيًا. فترتسم في صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال وقد يدركه الولي والعارف في درجات أوفى وهذا ما يسمى بالإلهام[٤]. فالعقل الفعال في نظرية فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحي والالهام، وهو عند الفارابي أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون، وهو أيضًا نقطة الاتصال بين العبد وربّه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية[٥]. وهو كذلك ما أثبته الفلاسفة السينويون بالروح القدس الذي وحّده القرآن من جانبه بجبريل ملاك الوحي[٦].

والوحي في رأي ابن سينا «لوح من مراد الملك للروح الإنساني بلا

---

(١) يوسف كرم، د. مراد وهبه، يوسف شلاله: المعجم الفلسفي، ص٢١٢ - ٢١٣، القاهرة ١٩٦٦.

(٢) الامام محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٨٥، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، القاهرة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

(٣) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج ١، ص ٧٧.

(٤) المعجم الفلسفي، ص٢١٣.

(٥) د. مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ج ١، ص ٧٢.

(٦) Henry Corbin: «Avicenne», dans Encyclopaedia universalis, éditeur à Paris S. A. Vol 3, 1984, P. 123.

واسطة »[1]. وقد فسره الإمام محمد عبده تفسيرًا قريبًا من هذا؛ وقرر أنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله بواسطة أو بغير واسطة[2].

والوحي في رأي ابن خلدون هو علم الأنبياء صلوات الله عليهم، وهو أرفع مراتب العلم. وفي حالة الوحي صعوبة وشدة أشار اليها القرآن في قوله تعالى: « إنا سنلقي عليك قولًا ثقيلًا »، وتعليل ذلك كما يقول ابن خلدون: إن الوحي بما انه مفارقة البشرية الى المدارك الملكية، وتلقي كلام النفس فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها الى ذلك الأفق الآخر[3].

يوضح ابن سينا حقيقة الوحي في رسالته « في القوى الانسانية وإدراكاتها » في الفصل الذي عقده عن الملائكة وأن لها ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس فيقول: « فأما ذواتها (الملائكة) الحقيقية فأمرية، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الانسانية، فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها فرأى ذلك على غير صورته، ويسمع كلامه صوتًا بعد ما هو وحي... فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطب عن حس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم للشمع فيجعل مثل نفسه، اتخذ أي المخاطب فيما بين الباطنين سفيرًا من الظاهرين فكلم بالصوت أو كتب أو أشار. وإذا كان المخاطب روحًا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه الحس المنتقش في الروح من شأنه يسخ الى الحس الباطن، وإذا كان قويًا فينطبع في القوة المذكورة فتشاهد فيكون الموحى اليه

---

(١) ابن سينا: رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها، ص٦٦ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

(٢) الامام محمد عبده: رسالة في التوحيد، ص٨٥.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص٥٦؛ شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص١١٠.

يتصل بالملك بباطنه، ويتلقى وحيه بباطنه يتمثل للملك صورة محسوسة، ولكلامه أصوات مسموعة، فيكون الملك والوحي يتأدى الى قواه المدركة من وجهين، وليعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموحي اليه شبيه القش ثم يتسرى عنه »[1].

والوحي على نحو ما أشار اليه ابن سينا يختلف عن الالهام[2] inspiration وقد فرق بينهما ابن سينا، فقال: « فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي، وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصرًا أو مسموعًا بعد روحانيته... وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات »[3]. وقال أيضًا: « إن الأثر الروحاني السانح للنفس، في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفًا، فلا يحرك الخيال والذكر، ولا يبقى له أثر... وقد يكون قويًا جدًا، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش، فترسم الصورة في الخيال ارتسامًا جليًا، وقد تكون النفس بها معينة فترتسم في الذكر ارتسامًا قويًا... فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطًا في الذكر حال يقظة أو نوم ضبطًا مستقرًا، كان الهامًا، أو وحيًا

---

(١) ابن سينا: رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها، ص٦٦ - ٦٧ (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

(٢) الالهام مصدر أَلْهَمَ، وهو أن يلقي الله في نفس الإنسان أمرًا يبعثه على فعل الشيء أو تركه، وذلك بلا اكتساب أو فكر، ولا استعاضة، وهو وارد غيبي. ويشترط فيه أن يكون باعثًا على فعل الخير أو ترك الشر. ولذلك فسره بعضهم بالقاء الخير، في قلب الغير، بلا استفاضة فكرية منه. وهذا يخرج الوسوسة، لأن الالقاء من الله، أما الوسوسة فمن الشيطان. وقد يراد بالالهام التعليم كما في قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ أي علمها. ولكن التعليم، من جهة الله، قد يكون تارة بخلق العلوم الضرورية في نفس الإنسان، وقد يكون تارة بنصب الأدلة السمعية والعقلية. انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (مادة الالهام)، ج١، ص١٣٠، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٧١م.

(٣) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة: « في أقسام العلوم العقلية »، تحت عنوان: فروع العلم الالهي، ص١١٤.

صراحًا، أو حلمًا لا يحتاج الى تأويل أو تعبير، وما كان قد بطل هنو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى أحدهما »[1]. فالإلهام إذن وجدان تستيقنه النفس وتنساق الى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور[2]. وقد عرفه الجرجاني بأنه ما يلقى في الروح بطريق الفيض أو ما وقع في القلب من علم وهو يدعو الى العمل من غير استدلال بآلة ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين[3]. وهذا يعني أن الالهام لا يجب اسناده، ولا استناده الى المعرفة بالنظر في الأدلة، وإنما هو اسم كما يهجس في القلب من الخواطر فينتبه العقل من ذاته للمعنى المطلوب ويفهمه بأسرع ما يمكن، ولهذا يقال: فلان ملهم إذا كان يعرف بمزيد فطنته وذكائه ما لا يشاهده ولا يتعلمه، ولذلك يفسر وحي النحل بالالهام دون التعليم.

والالهام أيضًا ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الناس ويصلح للبرهان والالزام، وإنما هو كشف باطني أو حدس يحصل به العلم للإنسان في حق نفسه. قال ابن سينا: « فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، الى أن يشتعل حدسًا أعني قبولًا لإلهام العقل الفعال[4].

والإلهام ليس قاصرًا على الانسان وحسب، وإنما منه أيضًا ما يكون للإنسان والحيوان معًا كالأفعال الغريزية. يقول ابن سينا موضحًا هذا المعنى: « من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الالهية، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي، ومثل حال الطفل إذا أقل وأقيم فكاد يسقط من مبادرته، الى أن يتعلق بمستمسك الغريزة في النفس جعلها فيه الالهام الالهي،

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ط ١٠، ف ٢١، ف ٢٢، ص ٨٨٤ - ٨٨٧.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ٨٥.

(٣) الجرجاني: التعريفات، ص ٢٢ - ٢٣، المطبعة الحميدية المصرية ١٣٢١ هـ.

(٤) ابن سينا: النجاة، القسم الثاني (في الحكمة الطبيعية)، المقالة السادسة، ص ٢٠٦.

وإذا تعرض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنيه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي أن يفعل كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه»[1]. ويقول أيضًا: «وللحيوانات الأخرى، وخصوصًا للطير، صناعات أيضًا، فإنها تصنع بيوتًا ومساكن، لاسيما النحل، لكن ذلك ليس مما يصدر عند استنباط وقياس، بل عن الهام وتسخير»[2].

والالهام، كما يقول الهروي، لا يكون إلا في مقام عتيد[3] وهو على ثلاث درجات:

١ ـ الدرجة الأولى: الهام نبي يقع وحيًا قاطعًا مقرونًا بسماع أو مطلقًا.

٢ ـ الدرجة الثانية: الهام يقع عيانًا وعلامة صحته أنه لا يخرق سترًا، ولا يجاوز حدًا، ولا يخطئ أبدًا.

٣ ـ الدرجة الثالثة: الهام يجلو ليقين التحقيق صرفًا، وينطق عن عين الأزل محضًا[4].

والالهام موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة، وهو علم للمؤمنين بحسب إيمانهم، أو هو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها. فالالهام إذن دون الوحي أو يمكن أن نقول مع الامام الغزالي أنه أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والالهام تعريضه. والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علمًا نبويًا، والذي يحصل عن الالهام يسمى علمًا لدنيًا، وهذا يعني أن الوحي حلية الأنبياء والالهام زينة الأولياء[5].

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات، ص١٧٨، طبعة براغ ١٩٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠١.

(٣) أي مقام القرب والحضور.

(٤) الهروي: منازل السائرين، قسم الأدوية، باب الالهام، ص٤٧ ـ ٤٨، وانظر أيضًا ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ص٤٤.

(٥) الغزالي: القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي، ص١١٦ مكتبة الجندي، مصر ١٩٦٤م، =

وعلى الجملة فالالهام دون الوحي، أو هو ضعيف بنسبة الوحي قوي بإضافة الرؤيا[1]، والدليل على ذلك أن الوحي كان في مبدئه بالرؤيا أشهر. فالرؤيا، كما يقول ابـن سينا، ضرورية للنفس المهيأة لقبول الصورة من العقل الفعال؛ يقول الشيخ الرئيس: «الرؤية هي أن تشغل النفس قواها بشيء من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادهـا لقبـول الصـورة المطلـوبـة مـن عنـد واهـب الصور»[2].

فالرؤيا، فيما يرى ابن سينا، تختلف باختلاف باعثها، فإن كان باعثها حسيًا كانت كاذبة وإن كان باعثها عقليًا كانت صادقة لأنها ناشئة عن اتصـال النفس بالملأ الأعلى لذا فلا ضمان لصدق الرؤيا إلا رؤى الأنبياء فقط، فرؤياهم كلها وحي، فإن الشيطان لا سبيل له على الأنبياء[3]. يقول ابن سينا موضحًا حقيقة الرؤيا[4] الصادقة: «إن كانت رؤيا النائم فيضًا من العقل الفعال

= وانظر أيضًا الرسالة اللدنية ص٢٨ - ٣١، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ.

(١) الرؤيا كما عبر عنها الشارح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين وفي رواية سبعين. والمراد بالعدد هنا الكثرة في تفاوت هذه المراتب. أما معنى الجزء فهو نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر الى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم؛ إذ هو الاستعداد البعيد، وإن كان عامًا في البشر، ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل، ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم فتتعرض النفس عند ارتفاعه الى معرفة ما تتشوق اليه في عالم الحق فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب، ولذلك جعلها الشارح من المبشرات فقال لم يبق من النبوة إلا المبشرات قالوا: ما المبشرات يا رسول الله؟ قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له. انظر ابن خلدون، المقدمة ص٥٨.

(٢) ابن سينا: التعليقات، ص٨٤.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص١٩٤، ١٩٥؛ وانظر أيضًا د. ابراهيم ابراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة، ج١، ص١٣٩.

(٤) حقيقة الرؤيا، كما يقول ابن خلدون، مطالعة النفس الناطقة في ذواتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها، وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك =

على النفس أولًا ثم تفيض عنها الى القوة الخيالية ثانيًا فعلى هذه الصفة يجوز أن تكون تلك الأنفس تفيض من العقل ما يملكها. إذًا النفس مستعدة في كلتا الحالتين لقبول ما تفيض عنه ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض الى قوة من قوى البدن، إذ هي تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة الى وساطة متوسطة »[1].

وباختصار يمكننا أن نقول إن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الأحلام والوحي والالهام. فالأحلام أو الرؤى الصادقة بمثابة الإنذار المبكر بما سيكون للنبي أو للولي وهي تحدث أثناء النوم، وفي بعض حالات اليقظة، وتنشأ عن اتصال النفس بالملكوت أو العقل الفعال. يقول المناوي: « فإنه لا فرق عند الأنبياء والأولياء في كونهم في دار الدنيا وكونهم في دار الآخرة إلا في طريق المعرفة، فإن آلة المعرفة في دار الدنيا الحواس الظاهرة. وفي العقبى آلة بها يعرف الغيب. إما في صورة مثال وإما على سبيل التصريح. وأما الأحوال الأخرى في التقرب والشفاعة فلا تتغير. والركن الأعظم في هذا الباب الامداد والاهتمام من جهة الممد وإن لم يشعر صاحب الوسيلة بهذا المدد »[2].

ولما كانت النفس دون العقل، فالولي دون النبي، ومن ثم الالهام دون الوحي، أو هو أعم منه ـ لأن الوحي مشروط بالتبليغ، ولا يشترط ذلك في الالهام ـ فإذا حدث الحلم أثناء النوم كان رؤيا، وإذا حدث أثناء اليقظة فهو وحي أو الهام. وذلك وظيفة خاصة من وظائف القوة المتخيلة يدنو بها الانسان من مرتبة النبوة ويطلق عليها ابن سينا اسم « النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة »[3]، وفي هذا المعنى يقول: « ... وصُنف من (الآيات والمعجزات)

= البدنية. انظر المقدمة، ص٥٨، ولمعرفة رأي كلٍّ من الغزالي وديكارت في الرؤيا والفرق بينهما انظر د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص٧٩ ـ ٨١، ط٢ مكتبة للأنجلو المصرية ١٩٨١.

(١) ابن سينا: التعليقات، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) المناوي: شرح المناوي لقصيدة النفس لابن سينا، ص٤٧.

(٣) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٣٣٤.

نخيل. وذلك أن يؤتى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات
والماضية والاطلاع على مغيبات الأمور المستقبلة فيلقي اليه
ر التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها، وكثير من
ن في زمان المستقبل فينذر بها. وبالجملة يتحدث عن الغيب
ذيرًا. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى
ء عليهم السلام، فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معًا »[1].
صورة عامة عن الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام. وقد
ندر استطاعتي - أن أوضح الاتجاه الاشراقي من خلال حديثي
راقية التي لجأ اليها الشيخ الرئيس ليفسر ما ينسبه الى العارفين
، الغيب. فالعلم بالغيب في رأيه يشرق في النفس دفعة واحدة،
العارف أشخاصًا أو يسمع هاتفًا، كما رأى الرسول (ﷺ)
مع موسى كلام ربه. أما الاتصال الغيبي فهو في رأي ابن سينا
ي النفس الانسانية. وهذه النتيجة أو الحالة توجدها الرياضة
ذا تطور طبيعي، وقد يكون مرضيًا كما في حالة المجانين
يكون صناعيًا كما في حالات الكهان. يقول: « فتارة يكون
زءًا من ظن قوي، وتارة يكون شبيهًا بخطاب من جنّي أو
، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة، حتى نشاهد
شاهدة »[2].

فالاطلاع على الغيبيات وتلقي الوحي إنما يكون بعد تطوير
نها الاتصال بالجواهر العقلية العالية، والالهام عند ابن سينا هو
الفعال في نفس الانسان، أما الحدس فهو قبول هذا الالهام،
تعين النفس على معرفة ما خفي عنها.

سالة الفيض الالهي، صورة فوتوغرافية موجودة بدار الكتب الأهلية بالقاهرة
مخطوطة بالمتحف البريطاني رقم ٣٩٤؛ وانظر أيضًا د. نجاتي: الإدراك الحسي
ا، ص٢١٦ - ٢١٧.
شارات والتنبيهات، ط١٠، ف٢٣، ص٨٩٠.

الباب الثالث

موقف ابن سينا من العلم اللدني وأثر ذلك على اتجاهه الاشراقي

يتضمن هذا الباب إلى التقديم والتمهيد، الفصلين التاليَيْن:
الفصل الأول: ـ رأي ابن سينا في العلم اللدني، وموقفه منه.
الفصل الثاني: ـ أثر رأي ابن سينا في العلم اللدني على اتجاهه الاشراقي.

تقديم وتمهيد

استكمالًا لمحاولتي الوقوف على حقيقة الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة في فلسفة ابن سينا سأحاول في هذا الباب التعرف على رأي ابن سينا في العلم اللدني وموقفه منه، وأثر ذلك على اتجاهه الاشراقي.

هذا هو مجمل ما سيدور حوله الحديث في هذا الباب، وسأحاول الآن أن أوضح هذه الموضوعات بالتفصيل، على أن أستهلها بتمهيد موجز أعرف فيه القارئ: ما هو العلم اللدني؟.

★ ★ ★

يعرّف الغزالي العلم اللدني بأنه العلم الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف، أو هو سريان نور الالهام في قلب العبد، ويكون بعد التسوية، كما قال تعالى: ﴿ونفس وما سواها﴾[1].

ـ ويعرفه ابن قيم الجوزية بأنه العلم الذي يقذفه الله في القلب الهامًا بلا

---

(١) الغزالي: القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي، ص١١٦، ص١٢٢، مكتبة الجندي، مصر ١٩٦٤. والآية من سورة الشمس الآية ٧.

سبب من العبد، ولا استدلال، ولهذا سمي لدُنيًا، والله تعالى هو الذي علم العباد ما لا يعلمون، كما قال تعالى ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[1] . وبالجملة فالعلم اللدني هو العلم الحاصل بلا سبب ولا استدلال وتضمحل فيه العلوم المستندة الى الأدلة والشواهد[2] .

ـ والعلم اللدني في رأي ابن خلدون هو الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف خارج[3] .

ـ والعلم اللدني لا يكون إلا لأهل النبوة[4] والولاية، كما كان للخضر عليه السلام حيث أخبر الله تعالى عنه فقال عز وجل: ﴿وعلمناه من لدنا علمًا﴾[5] هذا ما يوضحه الغزالي حين يقول: إن الله إذا أراد بعبد خيرًا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات وانتقش فيها معاني تلك المكنونات، فتعبر النفس عنها، كما تشاء لمن يشاء من عباده.

وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني، وما لم يبلغ الانسان هذه المرتبة لا يكون حكيمًا، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن

---

(١) سورة العلق الآية ٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٣، ص ٤٣١، تحقيق محمد حامد الفقي ١٩٥٦.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص٨٥ نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩.

(٤) العلم اللدني كثير الوقوع في الصحابة والتابعين والشواهد في هذا كثيرة: قال أبو بكر لعائشة رضي الله عنها إنها اختاك وكانت حاملًا فولدت بنتًا. وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (أدخلت لساني في فمي، فانفتح في قلبي ألف باب من العلم مع كل باب ألف باب. وقال: لو وضعت لي وسادة وجلست عليها لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم، ولأهل الإنجيل بانجيلهم، ولأهل القرآن بقرآنهم)، وهذه مرتبة لا تنال بمجرد التعليم الإنساني، بل يتحلى المرء بهذه المرتبة بقوة العلم اللدني. انظر الغزالي: القصور العوالي، ص١١٧، الرسالة اللدنية ص١١٦؛ وانظر أيضًا د. محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٥١ ـ ١٥٣، ط٣ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

(٥) سورة الكهف الآية ٦٥.

يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا، وما يذكر إلا أولو الألباب﴾[1].

والعلم اللدني هو ألذ العلوم والمعارف، فإذا كان العلم لذيذًا، فإن ألذ العلم معرفة الله وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته بالعلم الالهامي اللدني، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي[2].

أما أسباب حصول العلم اللدني فيرجعها الغزالي الى ثلاثة أسباب هي:

١ - تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

٢ - الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة، فإن النبي (ﷺ) أشار إلى هذه الحقيقة فقال: «من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم».

٣ - التفكر، فإن النفس إذا تعلمت وارتاحت بالعلم، ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب. فالمتفكر إذا سلك الصواب يصير من ذوي الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالمًا عاقلًا ملهمًا مؤيدًا، كما قال (ﷺ): تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة. فالواصلون الى مرتبة العلم اللدني مستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم فيتعلمون قليلًا ويعملون كثيرًا[3].

جملة القول: العلم اللدني هو كما قال ابن الخطيب، علم الالهام والعلم الموهبي والالهي وهو فضل من الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

---

(١) الغزالي: القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ص١١٧ - ١١٨ والآية من سورة البقرة رقم ٢٦٩.

(٢) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص١٠٣.

(٣) الغزالي: القصور العوالي، ص١١٨، ١١٢؛ وانظر أيضًا الرسالة اللدنية، ص٣٦ - ٣٧، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ؛ د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٥٤، ط٣١ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

الفصل الأول

رأي ابن سينا في العلم اللدني وموقفه منه

تعرض ابن سينا للحديث عن العلم اللدني بصورة أو بأخرى عند حديثه عن التصوف، وبخاصة في القسم الصوفي من الاشارات والتنبيهات al Ishârât wa-t-Tanbîhât ، وأعني به الأنماط الثلاثة الأخيرة وهي: النمط الثامن وعنوانه « في البهجة والسعادة »، النمط التاسع وهو تحت عنوان « في مقامات العارفين »، والنمط العاشر وعنوانه « في أسرار الآيات ».

ومع أن أفكار ابن سينا الصوفية ليست موجودة في القسم الصوفي فقط في الاشارات، بل تظهر بصورة متفرقة في القسم الطبيعي والالهي - وبخاصة في القسم الالهي من هذا الكتاب، وكذلك نجد أفكارًا صوفية لابن سينا في القسم الالهي من كتاب الشفاء - إلا أننا سنعول على الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الاشارات في معرفة ابن سينا في العلم اللدني، وأثر ذلك على الاتجاه الاشراقي، وذلك نظرًا لوضوحها وحسن عرضها وسهولة الحصول منها على المطلوب.

وبالرغم من سابق حديثنا عن هذه الأنماط الثلاثة في أجزاء متفرقة من بحثنا، فإننا سوف نعاود الحديث عنها في هذا الفصل، ولكن بصورة مختلفة، بمعنى أننا كنا قد استعنا بما ورد في هذه الأنماط الثلاثة من نصوص لتأكيد المعنى المراد إيضاحه في الفصول السابقة. ولتدعيم ما نقوله بنصوص من ابن سينا، فإننا في هذا الباب سنحاول أن نستشف رأي ابن سينا في العلم اللدني وموقفه منه مما ذكره عن: العارفين، مقاماتهم وصفاتهم، أخلاقهم وأحوالهم، وما يصدر عنهم من غرائب الأفعال.

وقد مهد ابن سينا لحديثه عن العارفين: مقاماتهم والصفات التي يتصفون بها في الفصول الستة الأخيرة[1] من النمط الثامن، وتبدأ هذه الفصول من الفصل الرابع عشر وتنتهي بالفصل التاسع عشر. وفي هذه الفصول الستة يمكن أن نتبين اتجاه ابن سينا الاشراقي.

وخلاصة رأي ابن سينا في العلم اللدني أن العارف إذا استطاع أن يتخلص من قيود الحس أو ينصرف من الحس الظاهر الى الحس الباطن، فإنه يمكن أن يتلقى من المواهب الربانية والعلوم اللدنية ما يجل عن الوصف، ويجعله يشغل عن كل شيء. قد يصعُب على البعض الوقوف على المعنى المقصود من العلم اللدني، أو الصورة التي وصف بها ابن سينا حال من يظفر بهذه اللذة العليا: فجلاءً لهذا الغموض، نقول مع ابن الخطيب: «ان العلم اللدني يحتوي على معان لا يقدر أن يعبر بها من اطلع عليها، إنما هو استشراق واطلاع على ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وهو بحر لا يوصف بطول ولا عمق ولا عرض ولا نقطة ولا خط، إنما هو ذوق تتلون لذاته في الطعمة الواحدة الى ما لا ينحصر عدده ولا ينتهي أمده»[2].

وقد أكد الغزالي هذا المعنى في إحيائه[3]، وكذلك فعل ابن عربي في فتوحاته حين ذهب الى القول: «إن المؤمن المتأدب بآداب ربه، المحافظ على شريعته إذا لزم الخلوة والذكر وفرغ فكره مما سواه، وقصد فقيرًا لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الالهية والمعارف الربانية التي منّ بها الله سبحانه على عبده الخضر، فقال تعالى:

(١) بالرجوع الى هذه الفصول الستة تبين لنا أنها تدور حول موضوعين هما: ١ - العارفون المتنزهون وخلوصهم الى عالم القدس (انظر ط٨، ف١٤، ص٧٧٤). ٢ - مراتب الجواهر العقلية (انظر ط٨، ف٨، ص٧٨٢ - ٧٨٧)؛ وانظر د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢١١ - ٢١٦، ط٣ دار المعارف بمصر ١٩٧٦.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص٤٣١ - ٤٣٢؛ د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص١٧٠.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٦ - ١٧.

﴿عبدًا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علمًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[2]، وقال: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانًا﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿يجعل لكم نورًا تمشون به﴾[4].

والنور هو العلم، والعرفان أعلى فيوضات الإلهام... فحينئذ يحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع ربه - جلّت هيبته وعظمت منته - من العلوم ما يغيب عن كل متكلم على البسيطة لأنها من وراء أحكام العقل، وليست في متناوله ولا طاقته، لأنها منّة الوهاب العليم»[5].

والعلم اللدني نوعان:

١ - لدني رحماني، وهو ثمرة الموافقة والمحبة التي أوجبها التقرب بالنوافل بعد الفرائض.

٢ - لدني شيطاني بطناوي، وهو ثمرة الإعراض عن الوحي وتحكيم الهوى والشيطان. والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد رسول الله[6].

وابن سينا وإن أقر بوجود العلم اللدني وما يحصل للعارفين في مراحل سلوكهم من اشراقات، فإن رأيه في العلم اللدني يختلف اختلافًا كبيرًا عما انتهى إليه الفلاسفة المتصوفون بشأن هذا العلم. ومرد هذا الاختلاف هو عدم اتفاقهم على الوسيلة الموصلة الى المعارف العالية الشريفة. فهذا العلم عند الفلاسفة المتصوفين هو ثمرة العبودية الخالصة الى الله، والتفرغ التام له بالعبادة والخلوة والذكر. والأمر على خلاف ذلك عند ابن سينا، فالعلم اللدني عنده هو ثمرة الكمال بحسب القوة النظرية والعلمية معًا وإن قدم الأولى على الثانية،

(١) سورة الكهف الآية ٦٥.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٨٢.
(٣) سورة الانفال الآية ٢٩.
(٤) سورة الحديد الآية ٢٨.
(٥) ابن عربي: الفتوحات المكية، الباب ٣٧٣.
(٦) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج ٢، ص ٤٧٦.

تأكيدًا منه لأهمية النظر العقلي والتأمل الفلسفي كوسائل موصلة الى الغايات. يقول ابن سينا مبينًا هذا المعنى: « والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا الى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا »(١).

وكما يتضح لنا من هذا النص، فخلوص العارفين المتنزهين الى عالم القدس والسعادة وحصول اللذة العليا لهم مرهون بتخلصهم من أدران البدن ومن الشواغل، وهم إذا أعرضوا عن الشواغل الدنيوية بما فيها من رغبات وملذات حسية، واستغرقوا بالكلية في تأمل الجبروت كان حظهم من هذه اللذة العليا عظيمًا الى حد أنه يشغلهم عن كل شيء.

وهذه اللذة العليا تحدث للعارفين ليس فقط بعد الموت، ولكن تحدث لهم أيضًا في حياتهم(٢). والدليل على ذلك، كما يقول ابن سينا، أن بعض النفوس « إذا سمعت ذكرًا روحانيًا... غشيها غاش شائق، لا يعرف سببه وأصابها وجد مبرح، مع لذة مفرحة، يفضي ذلك الى حيرة ودهش، وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبًا شديدًا »(٣).

يتضح لنا من العرض الموجز السابق لرأي ابن سينا في العلم اللدني، ومعرفته منه والذي استنبطه من الأنماط الثلاثة الأخيرة في الاشارات والتنبيهات والتي عرض فيها رأيه في: مقامات العارفين صفاتهم، أخلاقهم وأحوالهم وما يصدر عنهم من عجائب وغرائب وخوارق للعادات، انه وهو الفيلسوف العقلاني لم يكن منكرًا للعلم اللدني أو العلم الموهبي الالهامي الذي يقذفه الله تعالى في قلب العارفين به، بل على العكس فقد كانت أقواله عن العارفين وما يصدر عنهم من غريب الأفعال بشيرًا لي بالتسليم بقوة وعمق الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

(١) ابن سينا: الاشارات، ط٨ · ف١٤، ص٧٧٤.

(٢) الاشارات، ط٨، ف١٥، ص٧٧٥.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ط٨، ف١٦، ص٧٧٦.

الفصل الثاني

أثر رأي ابن سينا في العلم اللدني

على اتجاهه الاشراقي

أما عن أثر رأي ابن سينا في العلم اللدني على اتجاهه الاشراقي فيمكن أن نتبينه من خلال حديثه عن مراتب الجواهر العقلية. وإذا رجعنا الى النمط الثامن[1] من الاشارات والتنبيهات، وكذلك رسالة ابن سينا في العشق[2]، نجد أنه قد رتب هذه الجواهر على أساس فكرتي العشق[3] والشوق[4] جاعلًا أسماها الأولى تليها العقول، فالنفوس الناطقة الفلكية والكاملة الانسانية، ثم النفوس الناطقة المتوسطة، وأخيرًا النفوس الناطقة الناقصة. وقد عرضها ابن سينا بوضوح في الفصل الثامن عشر من النمط الثامن مركزًا على القول بأن

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ط٨، ف١٨، ص٧٨٢ - ٧٨٧.

(٢) تتضمن هذه الرسالة سبعة فصول: الأول في ذكر سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات. والثاني في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة الغير الحية. والثالث في ذكر وجود العشق في الموجودات وذوات قوة مغذية من جهة قواها المغذية. والرابع في ذكر وجود العشق في الجواهر الحيوانية من حيث لها القوة الحيوانية. والخامس في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. والسادس في ذكر عشق النفوس الالهية. والسابع في خاتمة الفصول. انظر رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثالث، رسالة العشق، ص١، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع في ليدن، مطبعة بريل ١٨٩١ م.

(٣) العشق في رأي ابن سينا أسمى من الشوق، ونراه في كل مراتب الجواهر العقلية، وهو يعرفه بأنه مبدأ النزوع الى الخير بذاته عند غيبوبته إن دان مما يباين والتأخذ به عند وجوده. رسالة في العشق، ص٤.

(٤) الشوق هو حركة نحو الكمال.

العشق يرى في كل الموجودات الكامل منها والناقص، الموجود منها بالفعل، والموجود منها بحيث تخالطه القوة. فلكل واحد من الموجودات المدبَّرة شوقًا طبيعيًا وعشقًا غريزيًا، ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سببًا للوجود لها، وكلما ازدادت الخيرية ازدادت المعشوقية وزادت العاشقية للخير. ولما كان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير هو الغاية في الخيرية، فهو إذن الغاية في المعشوقية، والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته. ولما كان عشق الخير الأول للخير هو أتم وأكمل عشق، والعشق هو صريح الذات والوجود يعني في الخير، إذن فالموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه[1].

والملاحظ أن حديث ابن سينا عن العارفين المتنزهين وخلوصهم الى عالم القدس وحديثه عن مراتب الجواهر العقلية ليس هو حديث الفيلسوف صاحب النظرة العقلانية، وإنما هو أشبه بحديث الصوفي صاحب الأذواق والمواجيد القلبية، او إن صح التعبير، يخال إلي وأنا أستمع الى ابن سينا في القسم الصوفي من إشاراته انه فنان ملهم مرهف الحس، رقيق المشاعر والأحاسيس الوجدانية، فحديثه في هذا المجال ليس بحديث الفيلسوف العقلاني الذي يحكم العقل والمنطق فيما يقول، ولعل هذا يؤكد لنا قوة عمق الاتجاه الاشراقي في فلسفة فيلسوفنا المشرقي.

ونتابع الاتجاه الاشراقي أيضًا في حديث ابن سينا عن مقامات العارفين وصفاتهم وإنا وإن تحدثنا في الباب الأول[2] من هذه الدراسة عن مقامات العارفين والدرجات التي يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا، وعرضنا من خلال هذا الباب للاتجاه الاشراقي في مراحل المعرفة - وهي كما سبق وأن ذكرنا: مرحلة الارادة، مرحلة الرياضة، مرحلة الجد والوقت، ومرحلة السكينة أو

---

(١) ابن سينا: رسالة في العشق، ص٢ - ٥.

(٢) وهو بعنوان: المعرفة في فلسفة ابن سينا (من منظور اشراقي).

الوصول التام ـ فإننا في عرضنا لها الآن ونحن بصدد الحديث عن رأي ابن سينا في العلم اللدني، أجد لزامًا علي أن أعاود الحديث عن مقامات العارفين وأدعمها بذكر صفاتهم وأحوالهم، أخلاقهم، وغرائب الأفعال التي تصدر عنهم، فالحديث عن هذه الموضوعات فيما أرى، كفيل بتوضيح الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا بعامة وفي رأيه في العلم اللدني بخاصة.

وبالرجوع الى النمط التاسع من الاشارات والتنبيهات حيث عرض ابن سينا لمقامات العارفين وجدت أنه قد قدم لها بمقدمات كشفت لي عن الوجه الاشراقي في فلسفته: فقد تحدث عن: الأمور الظاهرة والأمور الخفية لهؤلاء العارفين[1]، وفرق بين الزاهد والعابد والعارف[2]، وبين الصلة بين فعل الزاهد والعابد وإثبات النبوة[3]، وبين كذلك أن قصد العارف أفضل من قصد غير العارف[4].

فالاتجاه الاشراقي هنا واضح الوضوح كله في حديث ابن سينا عن الأمور الظاهرة والخفية للعارفين. والأمور الظاهرة وإن تمثلت في الكرامات وغرائب الأفعال التي تصدر عنهم، كما سيأتي ذكرها في حديثنا عن أسرار الآيات، فإن الأمور الخفية للعارفين والتي تتمثل في مشاهدتهم لأشياء يعجز اللسان عن وصفها، والمدارك عن فهمها، هي أمور يصعب على غير العارفين إدراكها ومعرفة كنهها بينما يقدرها العارف بها، الواقف على أسرارها، وهنا يصدق القول «من ذاق عرف»، ولعل هذا الأمر يبين لنا الفرق بين العارف والعابد والزاهد، ومرتبة وحال كل منهم في المعرفة. فالزاهد: هو الانسان المعرض عن كل ما يشغله عن زهده، ما عدا الله سبحانه وتعالى، أو كما قال ابن سينا: «الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها»[5]، وهو يمثل حال الإعراض.

(١) الإشارات، ط ٩، ف ١، ص ٧٩٠.

(٢) ط ٩، ف ٢، ص ٧٩٩ ـ ٨٠٠، ص ٨٠١ ـ ٨٠٢، ص ٨١٠ ـ ٨١٥.

(٣) ط ٩، ف ٣، ف ٤، ص ٨٠١ ـ ٨٠٩.

(٤) ط ٩، ف ٥، ص ٨١٠ ـ ٨١٥.

(٥) ط ٩، ف ٢، ص ٧٩٩.

أما العابد: فيمثل حال الاقبال لأنه يقبل على ما يعتقد انه يقربه من ربه، لذا وصفه ابن سينا بأنه «المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما»[1]، فإذا وجد مبتغاه، صارت المعرفة هي أول درجات وجدانه، عندئذ يسمى عارفًا، وعنه يقول ابن سينا أنه «المتصرف بفكره الى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق في سره»[2].

وفي رأيي أن الفرق الذي ظهر لنا من تفرقة ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف كشف لنا حقيقة العارف ومكانته عند ابن سينا، فالعارف يفوق الزاهد والعابد في العلم والعمل، وعبادته وإن كانت رياضة لإرادته وقوى نفسه، فمقصده منها هو الوصول الى معرفة الحق عز وجل. فالعارف ليس مجبورًا أو مكرهًا في زهده وعبادته، ولا ينتظر أجرًا أو ثوابًا، وإنما يبغي وجه الله وحسب، لذا فقد عُدَّ قصده أفضل من قصد غير العارف، بل ولقد وصفه ابن سينا على قمة طلاب الحق، علمًا بأن العارف عند ابن سينا ليس هو الصوفي المتنسك، وإنما هو الفيلسوف الذي يوصله زهده وعبادته الى حال من الكمال يؤهله لأن يطلع على نور الحق. يقول ابن سينا مبينًا قصد العارف: «العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية، وهو المطلوب دونه»[3].

ونظرًا لاختلاف معرفة طلاب الحق، فقد جعل ابن سينا لها (المعرفة) مراحل يترقى طلابها من خلالها في مدارجها وهي ما أسماها درجات حركات

---

(١) ط ٩، ف ٢، ص ٨٠٠.

(٢) ط ٩، ف ٢، ص ٨٠٠، وانظر د. محمود حمدي زقزوق: ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، ص ٤٦، تحت عنوان: علامة العارف.

(٣) ط ٩، ف ٥، ص ٨١٠ - ٨١٥.

العارفين[1]. ومن دراستنا السابقة لها يمكننا أن نقول،إن ابن سينا كان يتنازعه تياران واتجاهان في فلسفته: اتجاه عقلاني، واتجاه اشراقي، وهو وإن نجح الى حد ما في مزجهما معًا بصورة أو بأخرى في فلسفته بعامة، وفي جانبي المعرفة والألوهية منها بخاصة، بحيث يستطيع الدارس لها أن يحس بنبض كلماته الاشراقية التي تتدفق عذبة سلسة وسط أعوص المشكلات الفلسفية، إلا أن الدارس للأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات لا يشعر بهذا الازدواج الفكري، فالاتجاه الاشراقي يطغى على أحاديث ابن سينا عن: البهجة والسعادة ومقامات العارفين، وأسرار الآيات، الى حد أنه ينسينا أن هذا الكلام يمكن أن يصدر عن فيلسوفٍ، ولكنها العبقرية الفذة التي جعلت فيلسوفنا يتحدث عن أمور هو أشد الناس بعدًا عن الخوض في غمارها (أعني التصوف). ومع ذلك يتحدث عنها كما لو كان من أهلها والدليل على ذلك حديثه عن أخلاق العارفين وأحوالهم، وهو ما ذكره في الفصول السبعة[2] الأخيرة من النمط التاسع. فقد أورد فيها أهم الصفات الخلقية والأحوال التي تنطبق على العارفين، وهي وفقًا لما ذكره ابن سينا وشارحه الطوسي على النحو التالي:

الصفة الأولى: ـ العارف انسان طيب، كثير التبسم، يحترم الصغير والكبير، وينبسط من الانسان الخامل مثلما ينبسط من الشخص المشهور[3].

---

(١) سبق لنا الحديث عنها في الفصل الأول من الباب الثاني، وانظر أيضًا د. العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٢٧ - ٢٣٧.

(٢) تبدأ هذه الفصول من الفصل الحادي والعشرين حتى الفصل السابع والعشرين، وقد أوضح د. محمد عاطف العراقي في القسم الثاني من كتابه، ثورة العقل في الفلسفة العربية، والذي تعرض فيه للحديث عن موقف ابن سينا في التصوف، أوضح في هذا القسم العديد من المسائل التي تتصل بموضوع العلم اللدني، فتحدث عن رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية، وتحدث عن اللذة الباطنة واللذة الحسية والعارفين: مقاماتهم وصفاتهم ودرجات حركات العارفين، وأخلاقهم وأحوالهم، وغرائب الأفعال التي تصدر عنهم. انظر ص١٦١ - ص٢٥٢.

(٣) الاشارات، ط ٩، ف ٢١، ص٨٤٣.

الصفة الثانية: ـ ان العارف له أحوال لا يحتمل فيها أن يحس بأي شاغل ـ ضعيفًا كان أم قويًا ـ يرد عليه من الخارج يمنعه عن التوجه بكل جوارحه الى الله، وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: «العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلًا عن سائر الشواغل الخالجة، وهي في أوقات انزعاجه بسره الى الحق، إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره، قبل الوصول، فأما عند الوصول: فإما شغل له بالحق عن كل شيء، وإما سعة للجانبين بسعة القوة، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته»[1].

الصفة الثالثة: ـ هي جماع ثلاث خصال حميدة يتصف بها العارف فهو:

١ ـ لا يهتم بمعرفة أخبار الناس والتجسس عليهم.

٢ ـ لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر بل تعتريه الرحمة وذلك لإيمانه بالقضاء والقدر خيره وشره.

٣ ـ لا ينصح بعنف، فإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير[2].

الصفة الرابعة: ـ كما يجتمع للعارف هنا أربع خصال يصعب أن تجتمع لإنسان غيره فهو:

١ ـ شجاع لأنه لا يخشى الموت.

٢ ـ جواد لأنه لا يحب الباطل.

٣ ـ صفاح للذنوب، لأن نفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر.

---

(١) ط ٩، ف ٢٢، ص ٨٤٤ ـ ٨٤٥.

(٢) ط ٩، ف ٢٣، ص ٨٤٦ ـ ٨٤٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ـ نسّاء للأحقاد، لأنه مشغول بذكر الحق[١].

الصفة الخامسة: ـ ومن هذه الصفة نتعرف على مدى زهد العارف وعزوفه عن متع الدنيا وملذاتها، إذ يستوي عنده التقشف والترف بل ربما آثر الأول. وهو وإن مال الى الزينة وطلب البهاء في كل شيء، فما ذلك إلا لأن البهاء قريب من الغاية الأولى، ومناسب للأمر القدسي[٢].

الصفة السادسة: ـ تبين لنا هذه الصفة حال العارف حيث اتصاله بعالم القدس، فقد يصيبه الذهول عن هذا العالم بحيث يكون غافلًا عن كل ما في هذا الكون بل ويصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية، وهو في هذه الحالة لا يكون آثمًا، لأنه في حكم من لا يكلف[٣].

وأخيرًا يأتي حديث ابن سينا عن العجائب والغرائب وخوارق العادات التي تنسب للعارفين تأكيدًا على غلبة الاتجاه الاشراقي على أحاديثه في النمط العاشر من الاشارات والتنبيهات والذي يدور حول «أسرار الآيات».

فمن غرائب الأفعال التي ذكرها ابن سينا في هذا النمط:

١ ـ الإمساك عن القوت، والاكتفاء باليسير منه، وذلك لوجود عوارض غريبة سواء كانت عوارض بدنية كالأعراض الحارة أو عوارض نفسانية كالخوف مثلًا، وهذا ليس بممتنع بل هو موجود[٤].

٢ ـ القدرة على القيام بحركة أو فعل لا يقدر عليها غيره من الناس. المقدمة التي بنى عليها ابن سينا هذه القدرة هي «فرح العارف ببهجة الحق». فنظرًا لأن هزات أو غشيات يغيب فيها عن هذا العالم، ويبتهج فيها بمعرفة

---

(١) الاشارات، ط ٩، ف ٢٤، ص ٨٤٨.

(٢) ط ٩، ف ٢٥، ص ٨٤٩ ـ ٨٥٠.

(٣) ط ٩، ف ٢٦، ص ٨٥١.

(٤) ط ١٠، ف ١، ف ٢، ص ٨٥٣ ـ ٨٥٤.

الحق، فيمكن إذن أن تشتعل قواه حمية، ويقوم بحركة أو فعل لا يقدر عليها غيره من البشر »[1].

٣ ـ الاخبار عن الغيب، وقد ذكر ابن سينا أن اطلاع العارف على الغيب يمكن أن يكون في حال المنام وفي حال اليقظة بشرط أن تقل الشواغل الحسية[2]، وهو وإن رأى أن التجربة[3] والقياس[4] تثبت ذلك إلا أنني لا اتفق معه في رأيه هذا، وأنعي عليه وهو الفيلسوف العقلاني أن يتحدث عن مثل هذه الأمور دون أن يقدم تبريرًا منطقيًا بدعم أقواله وإن شفع له اتجاهه الاشراقي الذي يزداد تألقًا وظهورًا في حديثه عن: خوارق[5] العادات. فهو ينصحنا بألا نتسرع وننكرها أو نقول أن من يسلم بها يُعَدُّ من العامة، بل علينا أن نقول إن حدوث هذه الخوارق[6] والعجائب إنما هو من قبيل الشيء الممكن حتى يقوم على ذلك برهان، يقول موضحًا هذا المعنى: « إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكرًا لكل شيء فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك، بعد جليته، دون

---

(١) ط١٠، ف٥، ص٨٥٨.

(٢) ابن سينا: الاشارات، ط١٠، ف١٨، ص٨٧٨.

(٣) تثبت التجربة اطلاع العارف على الغيب بأمرين: الأمر الأول هو التسامع، وهو حدوث الاطلاع على الغيب للغير. الأمر الثاني: هو التعارف وهو حدوثه للفرد نفسه.

(٤) القياس في رأي ابن سينا يثبت أيضًا اطلاع العارف على الغيب، وهو يدلل على ذلك بالقول بأن النفس الانسانية إذا انتهت الى صور الجزئيات الكائنة منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي فمراد ذلك أن الأجرام السماوية لها نفوس ولها أيضًا إدراكات جزئية.

(٥) من هذه الخوارق: أن يدعو عارفًا ما على أناس بأن يشفى مرضاهم فيشفوا، أو يدعو عليهم فيخسف بهم الأرض أو يهلكوا. ومن هذه الخوارق أيضًا أن يخشع الأسد لبعض العارفين.

(٦) يرجع ابن سينا هذه الخوارق والعجائب الى ثلاثة أمور هي:
١ ـ الحالة النفسانية، كما هو الحال في السحر والاصابة بالعين.
٢ ـ خواص الأجسام العنصرية، كما هو الحال في المعجزات والكرامات.
٣ ـ الأجرام السماوية، ففي رأي ابن سينا أن حدوث هذه الخوارق والعجائب مرهون باستعداد الأجسام الأرضية للتأثير الصادر عن الأجرام السماوية.

الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك الى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان، واعلم أن في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[1].

من جملة ما سبق أستطيع أن أقول إن حديث ابن سينا عن العلم اللدني يعد تطورًا طبيعيًا لفلسفته بعامة ولنظريته في المعرفة بخاصة، ذلك لأنه في نظرية المعرفة قد أفسح مجالًا للحدس لأن يكون من وسائلها، فكان ذلك مدخلًا سمح لنا بالقول بوجود اتجاه اشراقي في فلسفته وبتعمقنا في دراسة هذا الجانب من فلسفته، وجدنا أنه كان له النصيب الأوفى عند حديثه عن العلم اللدني، بل ولقد أفاض في الحديث عن هذا العلم وما يصدر عن العارفين من غريب الأفعال وعجيبه وخوارق للعادات، وذلك في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات، فطفر بنا في حديثه هذا طفرة كبيرة الى عالم التصوف والصوفية، طفرة كادت أن تنسينا أحاديثه عن الوجود وعلله، الصنع والإبداع، الغايات ومباديها وفي الترتيب والتجريد، وغيرها كثير من الأحاديث التي تفيض عقلًا ومعقولية.

وأغلب الظن أن ما كتبه ابن سينا في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات، قصد به أن يريح العقل من عناء التفكير في المشكلات الفلسفية، فلجأ الى عالم التصوف الذي أتاح له الحديث عن الاشراقات والمواجيد القلبية، فتحدث عنها حديثًا يملأ شغاف القلوب ويؤثر لباب العقول، فكان حديثه هذا مصباحًا استنرت به في كشفي عن رأيه في العلم اللدني، وتعرفت من خلاله على مدى قوة وعمق الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

---

(١) الاشارات، ط ١٠، ف ٣١، ص ٩٠١ - ٩٠٢.

الخاتمة

وبعد... فمن الواجب علينا الآن أن نقف وقفة قصيرة نحكم فيها ونقيّم الاتجاه الاشراقي الذي وجدناه في مشكلة المعرفة السينوية.

وفي كلمة موجزة أقول: إن الاتجاه الاشراقي واضح الوضوح كله في حديث ابن سينا عن المعرفة الحدسية، المصادر التي تقوم عليها المعرفة، وكذلك مراحل المعرفة ونتائج الاتصال. كما وضح هذا الاتجاه الاشراقي في حديثه عن ضرورة الرياضة والمجاهدة لترقي النفس واطلاعها على الغيبيات، وأهمية الخيال في تلقي الأمور الغيبية، والأمر كذلك بالنسبة للأحلام وعلاقتها بالوحي والالهام في فلسفته.

ويظل الاتجاه الاشراقي متألقًا في فلسفة ابن سينا في حديثه عن العلم اللدني، وقد أفادنا رأيه في هذا العلم في معرفة مدى قوة وعمق الاتجاه الاشراقي في فلسفته.

والقول الشارح لسالف حديثي عن مشكلة المعرفة السينوية من منظورها الاشراقي، والذي يلخص أهم ما توصلت اليه من نتائج هو:

- ان ابن سينا وإن اعترف وأقر بأهمية الحس والعقل كوسائل للمعرفة إلا انها وسائل لها حدود معينة تقف عندها: فكما أن للحس حدوده في المعرفة، فللعقل أيضًا حدوده، فله مجاله الضخم في رحاب الكون، وأغوار

الأرض وفي أقطار السماء. وباختصار فمجاله الأرحب داخل حدود الحضارة المادية. أما في مجال التصوف، فإن المنهج العلمي، وكذلك المنهج العقلي يقران بعجزهما عن دراسته، وليس قولي هذا بالأمر الجديد، بل إن فلاسفة الاشراق، كما يقول د. عبد الحليم محمود، منذ فيثاغورس وأفلاطون الى الآن يعلنون منهجًا محددًا يقرونه جميعًا، ويثقون فيه ثقة تامة: ذلك هو المنهج القلبي أو المنهج الروحي أو منهج البصيرة، وهو منهج معروف أقرته الأديان جميعًا، واصطبغته مذاهب الحكمة القديم منها والحديث. واخفاق العقل في عالم التصوف قصته اعترف بها أيضًا الكندي والفارابي وابن سينا، واعترف بها أيضًا الغزالي وجميع الصوفية على الإطلاق[1]. من هنا كانت أهمية المعرفة الحدسية عند ابن سينا في تحصيل المعارف العالية الشريفة. فالمعرفة الحدسية في رأيه، هي أسمى أنواع المعارف، «والحدس هو التفطن للحد الأوسط من القياس بلا تعليم. ومن الأنفس ما هو كبير الحدس، ومنها ما هو قليل الحدس، وليس بممتنع أن يوجد من أشخاص الناس من يحدس المعقولات كلها أو أكثرها في أقصر الأزمنة؛ فيستمر من الأوائل العقلية الى الثواني العقلية على سبيل التركيب استمرارًا نافذًا، ولا يبعد أن تكون مثل هذه النفس، كما يقول د. أحمد فؤاد الأهواني، قوية غير مذعنة للطبيعة وممتنعة عن المجاذبات الشهوانية والغضبية إلا على ما يحكم به العقل. وهذا هو أشرف الانبياء وأجلهم، وهذا الانسان كأن قوته العقلية كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويجلبها الى جوهرة، وكأن النفس التي قيل لها: يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور[2].

ولكن المفارقة التي تثير الانتباه حقًا هي أن الطريق الى تصفية النفس وتهيئتها للاتصال بالعالم الروحي عند ابن سينا ليس بالزهد ودوام الرياضة والانقطاع الى العبادة، وإنما هو بالتأمل النظري والفلسفة. فابن سينا وإن

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، نشر دار الكتب الحديثة.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص١٠٨، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

جهر بالقول بعدم قبول تعاليم الشيعة وآرائها في النفس والعقل، فإنه في مجال التصوف لا يجهر بالقول بأن الواصلين الى حضرة القدس هم الفلاسفة أصحاب النظر العقلي؛ وإنما يطلق على الواصلين اسم العارفين، مع اختلاف مدلول هذه الكلمة عنده عنها عند الصوفية. فالعارف عند ابن سينا: هو الفيلسوف المنطقي، والدليل على ذلك قوله ان «العارف هو المنصرف بفكره الى قدس الجبروت». والعارف عند ابن سينا وإن كان أشبه بالصوفي الذي يستولي عليه حبه لمحبوبه فيغيب عن كل شيء سواه، فإن ذلك يحصل للعارف السينوي باستغراق عقلي بينما يحصل ذلك للصوفي باستغراق وجداني. إذن فالمحور المحرك لفلسفة ابن سينا هو الفكر، وهو عنده تأمل ونظر، وضح ذلك في رسالته «ماهية الصلاة»، فأساس الصلاة عند ابن سينا هو التفكير والتعقل، وهي أعمال تقوم بها النفس الناطقة الراغبة في التشبه بالعقول المفارقة.

- يبرزالاتجاه الاشراقي للعيان في حديث ابن سينا عن مراحل المعرفة ونتائجها، وكيف يتدرج الفارق في معرفته عندما ينتقل من مرحلة الارادة الى مرحلة الرياضة فمرحلة الحد أو الوقت وتبلغ معرفته قمتها عندما يصل الى مرحلة السكينة أو الوصول التام. وهنا قد نظفر بالاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية على النفس المتجردة غن الماديات. أما السعادة فهي مآل كل نفس ناطقة بلغت حدًا من الكمال في معارفها. وسعادة هذه النفس ليست هي السعادة البدنية، وإنما هي السعادة الفلسفية، فكمال النفس الناطقة، كما يقول ابن سينا، «هو أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول من الكل والخير الفائض في الكل»[1].

والملاحظ اننا كلما توغلنا في بحث الجوانب المختلفة لمشكلة المعرفة في فلسفة ابن سينا كلما تأكدنا من وجود الاتجاه الاشراقي في فلسفته. فعند محاولتي معرفة كيف تترقى النفس عند ابن سينا تعرضت للحديث عن المعرفة

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، الجزء الثاني، المقالة التاسعة، الفصل السابع، ص ٤٢٥.

الاشراقية في فلسفته. وقد تبينت أن النفس تستطيع بالرياضة والمجاهدة أن تبلغ حدًا ما تضبح فيه مستعدة باتصالها مع العقل الكلي ان تتلقى الأنوار التي تشرق من الحق الأول. وان الرياضة التي يعنيها ابن سينا هي رياضة عقلية اشراقية، والرياضة والمجاهدة هي أولى درجات السلم التصاعدي في المعرفة الاشراقية عند ابن سينا، فإذا ما تخطت النفس هذه المرحلة أصبحت مهيأة لظهور اكتمال المخيلة وبلوغها القمة في القوة والصفاء، فللخيال أهمية كبيرة في تلقي الأمور الغيبية، بل هو على نحو ما يعتقد ابن سينا - الطريق الى تلقي الوحي من العقل الفعال. أضف الى ذلك الأحلام، فهي من وسائل الكشف والالهام في فلسفة ابن سينا، وقد وضح الاتجاه الاشراقي عنده حينما تحدث عن علاقتها بالوحي والالهام. فالأحلام أو الرؤى الصادقة قد تكون بشيرًا بما سيكون للنبي أو الولي، وهي تنشأ في رأي ابن سينا عند اتصال النفس بالعقل الفعال.

هكذا كانت المعرفة الاشراقية والوسائل التي تعين النفس على الوصول اليها مدخلًا جديدًا تعرفنا من خلاله على الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة السينوية. ويمتد الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا من حديثه عن المعرفة الاشراقية الى حديثه عن العلم اللدني، فالعلاقة بينهما جد وثيقة خاصة وقد يتبادر الى الأذهان أن العلم الحاصل عن اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال هو من قبيل العلم اللدني وهذا خطأ جسيم لأنه - من وجهة النظر الاسلامية - لا علم إلا بوحي ولا وحي إلا بنبوة. ولما كان الوحي قد انقطع والنبوة قد اختتمت بخاتم الرسل والمرسلين سيدنا محمد (ﷺ) إذن فلا مجال للحديث عن علم حاصل عن اتصال بالملأ الأعلى. وحديث الفلاسفة والشيعة عن ذلك العلم المؤسس على نظرية المعرفة الاشراقية حديث غير مقبول شرعًا وهو من لدن النفس بل ولدني شيطاني، لأنه لا يمكن للإنسان مهما أوتي من العلم ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا﴾[1]. وبلغ من شدة الصفاء ونقاء السريرة أن يطلع

---

(١) سورة الإسراء، آية ٨٥.

على الغيب أو يقف على حقائق الأمور التي تتصل بعالم السموات فقد كفانا ديننا الاسلامي ردًا على كل ما استُشْكِل لنا في أمور ديننا ودنيانا وذلك على لسان رسله وأنبيائه يقول عز وجل: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[1].

نحن لا ننكر وجود العلم اللدني، ولكن الأساس الذي يقوم عليه في القرآن الكريم والسنة المطهرة يختلف اختلافًا كبيرًا عن ذلك الأساس الذي بنى عليه الإشراقيون من الفلاسفة آراءهم في هذا العلم. فالعلم اللدني في القرآن والسنة النبوية هو ثمرة «بذل الجهد في تلقي العلم من مشكاة رسول الله (ﷺ)، والاخلاص والصدق وكمال العبودية لله عز وجل»[2]. ولعل هذا ما أشار اليه علي (رضي الله عنه) حين سئل في ذلك: «هل خصكم رسول الله (ﷺ) بشيء دون الناس؟ فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهمًا يؤتيه الله عبدًا في كتابه»[3]. فالعلم الحاصل للعبد متى كان متمشيًا مع الكتاب والسنة، وقام على سبب أو دليل كان علمًا صحيحًا. يقول ابن قيم الجوزية: «إن العلم الحاصل بالشواهد والأدلة هو العلم الحقيقي» فالدليل هو الذي يفيد العلم. أما ما يُدّعى حصوله دون شاهد ولا دليل فليس بعلم[4]. فالعلم اللدني هو العلم الذي قام الدليل عليه انه جاء من عند الله على لسان رسله أو ما وافق هذا العلم من اجتهادات المجتهدين، وما عدا ذلك «فلدني من لدن نفس الانسان منه بدأ واليه يعود»[5].

أما العلم الذي يتحدث عنه الإشراقيون والحاصل عن الكشف والشهود فهو علم باطني مرده الذوق والوجد عند الصوفية ويضاف اليها التأمل النظري والفكر المجرد عند الفلاسفة. فالمعرفة عند هـؤلاء الإشراقيين لها معنـى بـاطني

---

(١) سورة الأنعام، آية ٣٨.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج ١، ص ٤٧٥.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧٦.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٣١.

(٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٣٢.

أو اشراقي يرادف في اللعنة اليونانية كلمة غنوصي أو Gnosis والتي تعني العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود. وحديث هؤلاء الإشراقيين عن العلم الحاصل للنفس عند اتصالها بالملأ الأعلى إنما هو محاولة للوقوف على حقائق الأمور، وهذا محال لأنه لا يعلم الغيب إلا الله سبحانه وتعالى فهو ﴿عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم﴾[1]. ومن العبث أن يبذل الإنسان الجهد في قهر هوى نفسه وتطويعها على اجتناب النواهي وعمل الطاعات ليظفر بعلم ما سيكون أو ليقف على دقائق الأمور. فالعلم الحاصل لبعض ذوي القلوب الشفافة والنفوس العالية إنما هو مِنّة من الله وفضل خصهم الله به لا ليمنوا به على غيرهم من ذوي النفوس الضعيفة والهمم المتواضعة، وإنما ليأخذوا بأيديهم ويسموا بهم في مدارج المعرفة لا ليصيبوا مغنمًا ماديًا أو معنويًا، وإنما حبًا لذات الله. وابن سينا وإن تحدث عن العلم اللدني بصورة أو بأخرى حديثًا عذبًا يموج بالأحاسيس والمشاعر الوجدانية الرقيقة، فتحدث عن العارفين وأقاصر في بيان الآيات الغريبة التي تصدر عنهم في النمط العاشر[2] من الاشارات والتنبيهات، ولكن حديثه هذا لا ينسينا انه فيلسوف في المقام الأول. وأغلب الظن أن حديثه عن مثل هذه الآيات الغريبة - كالاكتفاء بالقوت اليسير، والتمكن من الافعال الشاقة، والاخبار عن الغيب - كان ردًا من جانبه على المنكرين لصدور مثل هذه الأفعال عن العارفين، ومع ذلك فقد أفادنا حديثه هذا في اكتشاف جانب اشراقي كبير في فلسفته.

(١) سورة السجدة الآية ٦.

(٢) انظر ط ١٠، ف٨، ص٨٥٣ - ٨٦٢.

الجزء الثالث

مشكلة الألوهية



الباب الأول

الجانب الاشراقي في نظرة ابن سينا الى الله

يتضمن هذا الباب، إلى التقديم، الفصول الآتية:
الفصل الأول: الله كمبدأ أول للوجود
الفصل الثاني: أثر الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا على رأيه في واجب الوجود
الفصل الثالث: الجانب الاشراقي في استدلال ابن سينا على وجود الله
الفصل الرابع: الفرق بين الواجب والممكن (من منظور اشراقي).
الفصل الخامس: طبيعة واجب الوجود وصفاته (بنظرة اشراقية).

تقديم

يتجدد الحديث عن الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا في مشكلة الألوهية، وهي واحدة من أكبر المشكلات التي أولاها الشيخ الرئيس عظيم اهتمامه، وذلك نظرًا لتعدد جوانب مباحثها ففيها يتعرض للحديث عن العلم الالهي[1] منفعته وغاياته، المادة والصورة والجوهر[2] وأقسامه، الحد والتعريف،

---

(١) عن العلم الالهي حدّه ومرتبته يقول صدر الدين الشيرازي: العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق هو العلم بأمور لا يفتقر في وجودها وحدّها الى المادة فهذا حد شامل لجميع مباحث هذا العلم، وهو بحسب الجبلة والذات متقدم على سائر العلوم تقدمًا ذاتيًا وتقدمًا بالشرف، وأما بحسب الوضع فهو متأخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره.انظر تعليقات صدر الدين الشيرازي على إلهيات الشفاء، الفن الثالث عشر ص٨، ١٥، ١٧ عام ١٣٠٣هـ.

(٢) الجوهر من أهم أبواب الميتافيزيقا، لأنه أساس الموجودات، يوجد بنفسه ولا يقوم بغيره، يُقوّم العرض ولا يتقوّم به، ويسبق الأعراض كلها في الوجود. ابن سينا، الالهيات، ج١، ص٥٧ - ٥٨. والجواهر جسمية وغير جسمية. المصدر السابق، ج١، ص٦٠ - ٦٣. وقد وقف ابن سينا المقالة الثانية من إلهيات الشفاء على الجوهر فعرفه وبيّن أقسامه وخصائص كل قسم، والارتباط بين المادة والصورة، وهو وإن توسع - في هذه المقالة - في الحديث عن الجواهر الجسمية وأجزاء الجسم، فقد أهمل تمامًا الجواهر المفارقة ويبدو أنه شاء أن يؤخرها الى المقالتين الثامنة والتاسعة حيث عرض للمبدأ الأول والعقول والنفوس الفلكية. ابن سينا، الالهيات ج١، ص٥٧ - ٨٩. وراجع ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، المحاضرة الثالثة: في اصطلاحات المنطق، ص١٨.

المقولات[1] أعدادها وأنواعها، العلل[2] والمعلولات خاصة ما يتعلق بتقسيم العلل الى مادية وصورية وفاعلة وغائية، ويتحدث أيضًا عن المبدأ الأول للوجود (الله)، وواجب الوجود بذاته، والفرق بين الواجب والممكن وصفات الواجب بذاته. وبصفاته تعالى يستدل ابن سينا على كيفية صدور الأفعال عنه، ثم ينتقل الى بيان كيفية الصلة التي تربط واجب الوجود بهذا العالم، ثم يبين عناية الله بالكون، ويستتبع هذا الحديث عن الخير والشر وعلاقتها بالوجود. ومن مباحث هذه المشكلة أيضًا النبوة والمعجزات، وفكرة المعاد والبعث الروحي.

وباختصار يعرف ابن سينا العلم الالهي la science divine بأنه العلم الذي تدرس فيه العلل الأولى للوجود المادي والمعقول وما يتعلق بها. فعلة العلل، ومبدأ المبادئ وهو الله، هو ما يجب أن نتحمس له[3].

ونظرًا لأن حديثنا عن مشكلة الألوهية ليس حديثًا عامًا، وإنما هو حديث خاص محدد بتوضيح الاتجاه الاشراقي في هذه المشكلة، فسوف يقتصر بحثنا فيها على المباحث التي نتوخى أن نستشف منها اتجاه ابن سينا الاشراقي.

فمن هذه المباحث:

١ - واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأول للوجود، الاستدلال عليه،

---

(١) تحدث ابن سينا عن المقولات في المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، فشرح الواحد والكثير، والكم والكيف، وبين فيها على وجه خاص أن العدد كم، وأن العلم عرض. وتعد هذه المقالة - وكذلك المقالتان الخامسة والتاسعة - من أطول أجزاء كتاب الشفاء. انظر الشفاء الالهيات ج١، ص٩٣ - ١٦٠.

(٢) لابن سينا نظرية في العلل وقف عليها مقالة بأكملها في إلهيات الشفاء، وهي المقالة السادسة، وقد بحث فيها العلل الفاعلية، ووقف طويلًا عند العلل الصورية والغائية. وابن سينا وإن أخذ في هذه النظرية عن أرسطو، فإنه قد أضاف اليها مادة جديدة تتفق واتجاهه الاشراقي فبرزت الفاعلية الى جانب الصورية، وطغت الغائية على المادية. انظر الشفاء الالهيات ج٢، ص٢٥٧ - ٣٠٠.

(٣) Avicenne: La métaphysique du Sifa, livres I à V tome I introduction, traduction et notes par Georges G. Anawati, Paris librairie J. Vrin, 19878, P. 86.

والفرق بين الواجب والممكن، طبيعته وصفاته.

٢ ـ مشكلة الفيض وكيفية الصلة التي تربط المبدأ الأول للوجود بالعالم ككل، وكذلك فكرة العناية الالهية، مشكلة الخير والشر، ودخول الشر في القضاء الالهي.

٣ ـ النبوة والمعجزات.

وكل واحد من هذه الموضوعات الثلاثة سوف أفصل القول فيه في باب مستقل ـ وسوف أستعين في توضيحها بالمقالتين الثامنة[1] والتاسعة[2] من الاهيات الشفاء ـ أبرز فيه الاتجاه الاشراقي حتى نستكمل التصور الذي بدأناه في الجزئين الأول والثاني عن هذا الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا.

---

(١) المقالة الثامنة موقوفة على المبدأ الأول وصفاته، وهذه المقالة كما يقول محققا إلهيات الشفاء ـ الأب قنواتي والاستاذ سعيد زايد ـ تلتقي التقاءً تامًّا مع مقالة A التي تعتبر في نظر مفكري الاسلام عمدة الميتافيزيقا، ولم يبالوا مطلقًا (أي مفكرو الاسلام) بما يؤخذ عليها من قلة الانسجام أو ضعف الصلة بينها وبين المقالات الأخرى، ومن أجلها سموا البحث كله بالعلم الالهي. انظر الشفاء، الالهيات ج٢، ص٢٩، ص٣٢٧ - ٣٧٠.

(٢) تكمل المقالة التاسعة في الالهيات الشفاء المقالة الثامنة، فهي تعالج الصلة بين الله والعالم، وتشرح نظرية الصدور، وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي، ونظرية العناية، وتنتهي هذه المقالة ببحث في المعاد. انظر الشفاء الالهيات، ج٢، ص٣٩٣ - ٤١٤، ج٢، ص٤١٤ - ٤٢٣، ج٢، ص٤٢٣ - ٤٣٢.

الفصل الأول

الله كمبدأ أول للوجود

استوقفت فكرة الألوهية[1] Divinité العوام[2] والخواص على حد سواء. وأعني بالخواص المثقفين من العقلانيين والروحانيين، فكلٌّ قد انشغل بهذه الفكرة وفسرها في ضوء لغته وثقافته. بيد أن اهتمام الفلاسفة[3] والحكماء بهذه

---

(١) فكرة الالوهية فكرة قديمة قدم البشرية. واتخذت صورًا متعددة من قديم الزمان، وتطورت مع تطور الانسان الذي يؤله من يرى فيه خروجًا على المألوف وخرقًا للعادة، فرآها (أي الألوهية) في رئيس قبيلته أو ملكه، وتلمسها في القمر كاشف الظلمة أو الشمس مصدر النور والضياء، أو المطر منبت الزرع. وبنزول الأديان السماوية تنزهت فكرة الألوهية عن الزمانية والمكانية، عن المادية والجسمية، عن الحدوث والفناء، عن التغير والتحول. فالله هو الخالق، الرازق الواحد الأحد، هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، السميع البصير، المحيي المميت، وهو المبدئ المعيد. د. ابراهيم مدكور: في الفكر الاسلامي، ص١٣٤ - ١٤٠، ط١ سميركو للطباعة والنشر (بدون تاريخ).

(٢) أعني بالعوام: عامة الناس الذين يأخذون الأمور ببساطة ولا يؤولونها تأويلًا عقليًا.

(٣) من الفلاسفة الذين اهتموا بفكرة الالوهية نذكر:
أفلاطون: فإلهه أقرب ما يكون الى مثال الخير أو مثال الجمال.
أرسطو: والهه محرك أول يحرك غيره ولا يتحرك هو، وهو عقل يعقل نفسه وهو غاية في الجمال والكمال.
أفلوطين: الله عنده هو الواحد المبدأ الأول للوجود، وعنه صدر العالم كله.
وللرواقيين: إله هو نار مقدسة هي أساس العالم، وقانون ضروري، وعقل كلي منبث في الوجود بأسره. ومن الفلاسفة الذين برهنوا على وجود الله برهنة انطولوجية نذكر القديس انسلم من المسيحيين وديكارت وليبنتز من الفلاسفة المحدثين.

الفكرة كان له طابع خاص ميزهم عن غيرهم من الناس. ما يعنينا من هؤلاء الفلاسفة هو ابن سينا، فقد نظر الى فكرة الالوهية[1] على أنها مشكلة تحتاج الى حل، ولتحقيق هذه الغاية وضع منهجًا استدل من مقدماته على النتيجة المطلوبة ألا وهي إثبات وجود واجب[2] الوجود بذاته.

وقد تمثل منهج ابن سينا في حل مشكلة الألوهية في : ١ - حديثه عن واجب الوجود. ٢ - دليل الإمكان على إمكان وجوده. ٣ - لوازم هذا الواجب وهي لا تخرج عن عين الذات. ٤ - صفات المعاني وهي الصفات الدينية لله تعالى من القدرة والإرادة[3].

فالله[4] عند ابن سينا هو المبدأ الأول للوجود، وهو يوضح هذه الحقيقة

---

(١) الألوهية هي صفة المؤلّه أو ماهية كنه الذات الالهية، وهي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها، أو اسم لجميع حقائق الوجود، وحفظها في مراتبها. وإذا اضيف لفظ الالوهية الى الشيء دل على تأليه ذلك الشيء، كما في قولنا: الوهية الجمال، وألوهية الحب، وألوهية المال. د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص١٢٩، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٧١.

(٢) يعرف الجرجاني واجب الوجود بأنه هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلًا. وواجب الوجود إما أن يكون واجبًا لذاته أو واجبًا لغيره. فالواجب لذاته هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعًا ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته. والواجب لغيره، هو الموجود الذي يكون وجوب الوجود لغيره. الجرجاني: التعريفات ص١٧١، المطبعة الحميدية المصرية ١٣٢١ هـ.

(٣) د. محمد البهي: مشكلة الالوهية عند ابن سينا والمتكلمين، ص٣١٩ (ضمن مقالات الكتاب الذهبي).

(٤) الله God-deus لهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معاني:

الأول هو المعنى الاجتماعي: - وهو اطلاق لفظ الاله على معبود الجماعة، وهذا المعنى المنتشر في الجماعات البدائية لا يمنع التعدد لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات أو لاعتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة توزع السيطرة على الاشياء وتتنازع فيما بينها. ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميعًا سلطان كما في الميتولوجيا اليونانية.

والثاني هو المعنى الاخلاقي: - وهو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الأخلاقية.

والمعنى الثالث هو المعنى المنطقي: - وهو القول ان الله مصدر نظام العالم ومبدأ العقل، =

في إلاهيات الشفاء فيقول: « إذا قلنا مبدأ أول فاعلي، بل مبدأ أول مطلق فيجب أن يكون واحدًا. وأما إذا قلنا علة أولى عنصرية، وعلة أولى صورية، وغير ذلك لم يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود[1]، لأنه لا تكون ولا واحد منها علة أولى مطلقًا، لأن واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي، فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضًا مبدأ وعلة لتلك الأوائل »[2]. فهو مبدأ لأنه لا يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلًا على وجوده[3].

وهو أيضًا تام الوجود لأنه واجب بذاته لذاته وكل وجود فائض من وجوده[4].

ومع أن كلمة الله[5] من الكلمات الواضحة الدلالة، وهي كما عرفها

= والأساس الذي يضمن مطابقة الحقائق التي في الاذهان للأشياء الموجودة في الاعيان.
والمعنى الرابع هو المعنى الوجودي: - وهو القول أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون وضابط الكل. ولهذا القول ثلاثة أقسام:
١ - القول أن الله جوهر الموجودات وباطنها.
٢ - القول بأن الله هو الواحد المتعالي المفارق الذي خلق كل شيء وبسطه خارج ذاته فهو إذن علة فاعلة.
٣ - القول أن الله غاية العالم التي من أجلها كان كل شيء لأنه كما قال أرسطو المحرك الأول الذي يحرك العالم ولا يتحرك. انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص١٢٧ - ١٢٩.

(١) الوجود هو l'être (بالفرنسية)، to be (بالانجليزية) - وبالالمانية «seyn» أو «wesen» الكون والوجود هو الجنس الأعلى ولا يصح إلا أن يكون محمولًا كليًا attribut universal فقط ولا موضوعًا وهو من أهم المسائل الالهية وما بعد الطبيعة. انظر ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، ص١٤٥.
(٢) ابن سينا: الشفاء، الالهيات ج٢، المقالة الثامنة، الفصل الثالث ص٣٤٢.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٢ - ٣٤٣.
(٤) ابن سينا: الشفاء - الالهيات ج٢، ص٣٥٥.
(٥) الله: - علة مفارقة كما تصوره الأديان السماوية.
- علة غائية، يقول أرسطو: العالم غاية ذاتية هي نظامه، وغاية خارجية هي المحرك الأول=

الجرجاني: علم دال على الاله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها، فقد أجد من يقول:

كيف لنا نعرف أو نُعرف الموجود؟.

يرد ابن سينا على هذا التساؤل في إلاهيات الشفاء موضحًا أن معنى الوجود من المعاني البديهية ويقول: «إن الموجود والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتسامًا أوليًا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها»[1].

وفي رسالة الحدود يعرض ابن سينا جانبًا آخر من الإجابة عن هذا التساؤل فيقول «الله هو الباري، وهو الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو يكون وجوده لسواه إلا فائضًا عن وجوده، فهذا شرح اسمه، وتتبع هذا الشرح أنه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار، ولا بأجزاء القوام ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الإضافة، ولا يتغير لا بالذات ولا في لواحق الذات غير مضافة ولا في لواحق مضافة»[2]. وقد عرض ابن سينا رأيه في واجب الوجود من خلال حديثه عن العلم الالهي الذي عرضه بصورة مفصلة في إلاهيات الشفاء والنجاة وبخاصة في الفصلين

= علة النظام. (ما بعد الطبيعة: م١٢، بداية ف١٠).

- من الوجهة الأخلاقية: الله هو المبدأ الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كانط. يقول رنوفييه «ماذا يكون مصير النظام الخلقي إن لم يتخذ من الله سبحانه وتعالى سندًا وضامنًا من أجل أن يتحقق».

(New. Monadologie, 460).

- من الوجهة الفيزيقية: الله هو الموجود المتمايز من الانسانية ومصدر الوعد والوعيد.

- من الوجهة المنطقية هو علة التطابق بين الفكر والأشياء. انظر المعجم الفلسفي: يوسف كرم، د. مراد وهبة، يوسف شلالة، ص١٩، القاهرة ١٩٦٦.

(١) ابن سينا: الشفاء الالهيات، ج٢، ص٣٣٧؛ وانظر أيضًا النجاة، المقالة الأولى من الالهيات ص٢٣٥.

(٢) ابن سينا: رسالة «في الحدود» ص٧٩، (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

السادس[1] والسابع[2] من المقالة الثامنة، وكذلك في القسم الالهي من النجاة وبخاصة في المقالة الثانية[3] من هذا القسم. أما في الاشارات والتنبيهات فقد تحدث ابن سينا عنه (أي واجب الوجود) على نحو مجمل مكتفيًا بالتفصيل الذي قدمه عنه في الكتابين السابقين.

يمكننا أن نستشف مضمون رأي ابن سينا في الله كمبدأ أول للوجود من عناوين الفصول التي عقدها في كتبه المشار اليها أيضًا. وهذه الأحاديث في مجملها تدور حول: كيف يعقل واجب الوجود الأشياء بعقلة لذاته، ويرتبط أيضًا بهذه الأحاديث تفرقة ابن سينا بين الكلي والجزئي، وتفضيله للإدراك الكلي على الإدراك الجزئي. وكذلك تفرقته الثابت أو ما لا يداخله الزمان وبين المتغير أو ما يداخله الزمان، وتفسيره للنبي والنبوة والعناية الالهية.

بيد أننا سنقصر حديثنا في هذا الفصل على: كيف يعقل واجب الوجود بذاته ذاته والأشياء، وتفرقة ابن سينا بين الكلي والجزئي مع إبراز الاتجاه الإشراقي في هذا الجانب الهام من فلسفته.

وأود أن أنوه في مستهل حديثي عن رأي ابن سينا في المبدأ الأول إلى أنه

---

(١) عنوان هذا الفصل هو: «فصل في انه تام فوق التام وخير، ويفيد كل شيء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض يعقل كل شيء، وكيف ذلك، وكيف يعلم ذاته، وكيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال يدركها».

(٢) أما الفصل السابع فهو تحت عنوان: «في نسبة المعقولات اليه، وفي ايضاح أن صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي، وفي تفضيل حال اللذة العقلية»، ولهذا الفصل أهمية خاصة لأنه الفصل الذي يعنيه الغزالي وهو بصدد نقده لرأي الفلاسفة.

(٣) في هذه المقالة يتحدث ابن سينا عن: «في ان واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول» في انه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ، وان اللذة هي إدراك الخير الملائم» «في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء» «في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء» «في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وارادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد ولا يتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق». النجاة، ص ٢٨٠ - ٢٨٨، تقديم د. ماجد فخري، ط ١ ١٩٨٥.

وكذلك الفارابي قد تأثرا في تصورهما لفكرة الألوهية بالفلسفة الأرسطية، وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بوجه خاص. والدليل على ذلك كما يقول د. إبراهيم مدكور، أنهما أخذا بكثير من آرائه. ورددا بعض عباراته، فقولهما: «الواحد عقل يعقل ذاته» يعتبر سبقهما إليه أرسطو. ولمقالة اللام أهمية خاصة، فقد ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان أحدهما للإسكندر الأفروديسي (٣٩٥ م) واستلفتا نظر الفارابي وابن سينا. وقد شرح ابن سينا جزءًا من هذه المقالة، ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطيوس وعنه أخذ تفسيره للعلم الآلهي[١].

ويتلخص رأي ابن سينا في الله كمبدأ أول للوجود في أنه ليس من الجائز أن يكون واجب الوجود لعقل الأشياء من الأشياء، لأن هذا سيؤدي إلى أن تكون ذاته إما متقومة فيما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال والعلة في هذا المحال، أنه لولا هذه الأمور من خارج، لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره، وبهذا يكون لغيره فيه تأثير»[٢].

وقد أوضح ابن سينا هذه الفكرة في اشارته - في الشفاء والنجاة - إلى شرح ثامسطيوس «على كتاب حرف اللام» وذلك حين قال: «ومما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء، فهويعقل العالم العقلي دفعه من غير حاجة الى انتقال وتردد من معقول إلى معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها في ذاته»[٣].

وتزداد هذه الفكرة وضوحاً في القسم الآلهي من الشفاء والنجاة

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، ص١٩، د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج٢، ص٨٣.

(٢) الشفاء: الالهيات ج٢، ص٣٥٨؛ النجاة (القسم الالهي) المقالة الثانية ص٢٨٣.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، ص١٩، ط٢، ١٩٧٨.

والإشارات والتنبيهات، ففي رأي ابن سينا «أن المبدأ الأول هو مبدأ الموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها، وهو أيضاً مبدأ كل وجود، لذا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له»[1]. وهو أيضاً يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً»[2].

ولما كان واجب الوجود ثابت الذات غير متغير، والموجودات متغيرة، ففي رأي ابن سينا أن واجب الوجود لا يمكن أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً؟ إذ لو قيل إن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة فينتج عن ذلك الاعتقاد بأن لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحد من الصورتين تبقى مع الثانية، ومن ثم يؤدي هذا إلى أن يكون واجب الوجود متغير الذات.

أضف إلى ذلك أن الموجودات الفاسدة إن تم تعقلها بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، وكل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة»[3].

وبالجملة نستطيع أن نقول إن ابن سينا يميل إلى تفصيل الإدراك الكلي، وهذا الميل من جانبه نابع من رأيه في نظريته في المعرفة والتي يفضل فيها العقل على الإحساس والتخيل. والدليل على ذلك أنه يقول: إن علم الله

---

(١) الشفاء: الالهيات، ج٢، ص٣٥٨ - ٣٥٩؛ النجاة، الالهيات، القسم الثاني، ص٢٨٣.
(٢) الاشارات والتنبيهات، الالهيات، ط٧، ف١٥، ص٧٠٩.
(٣) ابن سينا: النجاة، الالهيات، القسم الثاني، ص٢٨٣؛ الرازي: المباحث المشرقية، ج٢، ص٤٦٨ - ٤٨٥.

بالجزئيات يجب أن يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر[١]. وهذا يعني أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لا عن طريق الإحساس والتخيل خاصة، وقد سبق وأن علمنا أنها (أي الإحساس والتخيل) دون العقل في مراتب المعرفة وأن نتائجها جزئية نسبية متغيرة.

ويؤكد الطوسي في هـذا المعنى في شرحه عن الإشارات والتنبيهات فيقول: «وإدراك الجزئيات المتغيرة» من حيث هي متغيرة، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس، وما يجري مجراها. والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل. والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير. فإذن الواجب الأول، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول (أي الحواس) ويجب أن يدركها على الوجه الثاني (أي بالعقل)»[٢].

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ط٧، ف٢١، ص٧٢٦ - ٧٢٧.

(٢) انظر شرح الطوسي على الاشارات، ط٧، ص٧٢٨؛ شرح الرازي على الاشارات ج٢، النمط السابع، المسألة السادسة (تذنيب) ص٧٦ - ٧٧؛ وقد عرض ابن سينا لرأيه في علم الله بالجزئيات بصورة واضحة في النمط السابع (في التجريد) اعتباراً من الفصل الثامن عشر الى الفصل الحادي والعشرين. انظر الاشارات ص٧١٧ - ٧٢٨، وانظر أيضاً تعليق د. سليمان دنيا - محقق الاشارات - على تلك الفصول (الخاصة بمسألة علم الله بالجزئيات) وذلك في القسم الثاني من الاشارات، ص٧٦ - ٩٣. وانظر أيضاً ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الأول، ص٤٩ - ٥٢، ط١ دار المعارف ١٩٦٤.

الفصل الثاني

أثر الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا
على رأيه في واجب الوجود

إذا كان واجب الوجود بذاته يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غيرها، وما دام هو كذلك فهو إذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه. هنا قد نجد من يقول: كيف وفق ابن سينا بين تفضيله للإدراك الكلي وبين علمه تعالى بما في الكون من جزئيات؟

هذا القول مردود عليه من نصوص ابن سينا في إلهيات الشفاء والنجاة، فقد ورد فيها أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض «فإذا عقل - واجب الوجود بذاته - ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، لا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه»[1].

إذن فالعلاقة بين واجب الوجودبذاته وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة جد وثيقة فهو علة لهذه الأشياء، والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول، فهو سبحانه وتعالى يحيط بكل شيء علماً.

ولكن هـذا لايعني عند ابن سينا أن واجب الوجود بذاته يدرك الجزئيات بتفاصيلها، بل يدركها على نحو كلي، فمن ذاته يعلم كل شيء لأنه تعالى مبدأ

---

(١) الشفاء: الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس ص٣٥٩؛ النجاة: الالهيات، القسم الثاني ص٢٨٣ - ٢٨٤.

كل شيء، ويعلم الأشياء من حولها، فهو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها كذا إلى التفضيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفضيل لزوم التعدية والتأدية فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب»[1].

وباختصار يمكننا أن نقول: إن الإحاطة برأي ابن سينا فيما يتعلق بعلم الله بالأشياء والوقوف على الاتجاه الإشراقي في هذا الجانب الهام من فلسفته هو موضوع متعدد الجوانب الزوايا يدخل فيه رأيه في نظرية المعرفة وتفضيله للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية، وبالتالي للإدراك العقلي على الحسي والخيالي والوهمي والظني[2]. فالإدراك العقلي يرتبط بالأشياء الكلية الثابتة أما الإدراك الحسي فإنه يرتبط بما هو جزئي نسبي متغير، ومن ثم فإن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسي للمحسوس، واللذة العقلية أفضل وأعظم من اللذة الحسية، بل وإن إدراك واجب الوجود لذاته أفضل من إدراكنا العقلي.

ويدخل أيضاً في هذا الموضوع رأي ابن سينا في التمييز بين الإدراك الجزئي والإدراك الكلي وكيف أن الأول متغير ويداخله الزمان والثاني ثابت ولا يداخله الزمان، وبالتالي فإن تفضيل ابن سينا للإدراك الكلي على الإدراك الجزئي يمكن أن نعزيه إلى هذه الفكرة، أعني بها فكرة الزمان. يضاف أيضاً إلى ما تقدم نظريته في الفيض أو الصدور[3]، وتفسيره للعناية الإلهية[4].

---

(١) النجاة: الالهيات، القسم الثاني، ص٢٨٦؛ الشفاء، الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس ص٣٦٢، راجعه وقدم له د. ابراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ١٩٦٠.

(٢) الشفاء: الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع ص٣٦٩.

(٣) عن طريق الفيض نعلم ترتيب الموجودات، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة.

(٤) يرتبط تفسير ابن سينا للعناية الالهية برأيه في العلم الالهي. وقد أفاد هذا المعنى شرح الطوسي على الاشارات حين قال: «هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية، وهو ظاهر، وقد مر في النمط السادس، أيضًا ذكر ذلك. وإنما أورده هناك بعد ذكر: [ان العالي لا يفعل لغرض في السافل]. ليُعلم نظام الموجودات، كيف صدر عن الأول من غير قصد، وأعاده=

وقد أثر اتجاه ابن سينا الإشراقي على رأيه في هذا المجال وهو ما بدا لي في انصرافه عن كل ما هو جزئي نسبي متغير، وتمسكه بالأمور الكلية، وسعيه وراء حقائق الأشياء، والاهتمام بالجانب الباطني منها، وهو ما تمثل في تركيزه على كل ما هو معقول، فالإدراك العقلي أفضل من الإدراك الحسي، واللذة العقلية أفضل من اللذة الحسية، وأيضاً الإدراك الكلي أفضل من الإدراك الجزئي. ولم يقصر هذا التفضيل على الإنسان وحسب، وإنما امتد هذا التفضيل أيضاً إلى واجب الوجود بذاته، فهو لا يدرك الجزئيات بتفاصيلها وإنما يدركها على نحو كلي، ويبدو لي أن رأي ابن سينا هذا نابع من تنزيهه المطلق لواجب الوجود بذاته، ولكنه فيما أرى أخطأ التقدير وأساء التعبير عن وجهة نظره. فما انتهى إليه بشأن علم الله بالأشياء وتفضيله للإدراك الكلي عن الإدراك الجزئي إنما هو محاولة توفيقية من جانبه جمع فيها بين الفكر الأرسطي القائل بأن واجب الوجود يعقل ذاته، وبين الفكر الإسلامي القائل: بأن الله يعقل الموجودات[1]، وإن كان الأجدر به وهو فيلسوف المشرق الكبيروحكيم الملة الإسلامية[2] أن يساير اعتقاد المسلمين، وينحاز إلى جانب الدين الإسلامي ليأمن نقد علماء زمانه له وبخاصة الغزالي الذي كفره[3] لعدم إقراره بعلم الله بالجزئيات، كما انتقد الرازي نظريته في العلم الإلهي وإن لم يتابع الغزالي في رمي ابن سينا بالكفر، واكتفى بالنقد مستعيناً في ذلك بما

= بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى، ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه.

والعناية كما يعرفها ابن سينا هي: «احاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن احاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، وبأن ذلك من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق». الاشارات ط٧، ف٢٢ ص٧٢٩ - ٧٣٠.

(١) إني لأشارك استاذي الدكتور محمد عاطف العراقي فيما ذهب اليه بشأن هذا الموضوع، انظر كتابه مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢١٣ - ٢١٤.

(٢) المناوي: شرح المناوي لقصيدة النفس لابن سينا، ص٢.

(٣) من المسائل الأخرى التي كفر بها الغزالي ابن سينا قوله: بعدم العالم، وعدم المعاد الجسماني.

وجده عند أبي البركات البغدادي ـ صاحب المعتبر ـ من اعتراضات. هذا ما ذهب إليه الشهرزوري[1]، ولعل ما يؤيد قوله (أي الشهرزوري) ما نجده في المباحث الشرقية، يقول الرازي: «واعترض أبو البركات البغدادي فقال: قولكم: لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته، وهذا منقوض كونه فاعلاً، فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل، فيجب أن يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته، وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً، وكما أن هذا الكلام باطل فلذلك ما قالوه»[2].

ويقول الرازي أيضاً: «قالوا (أي الفلاسفة المنكرون لعلم الله بالجزئيات كابن سينا) الباري تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان ذلك متعباً له، لأنه يكون دائماً متنقلاً من مدرك إلى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال، فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به، بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار. فالباري لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الانتقال.

أما اعتراضات أبي البركات البغدادي على هذه الحجة التي تذرّع بها الفلاسفة القائلون بعدم علم الله بالجزئيات فهي: إن هؤلاء الفلاسفة جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذ أيضاً»[3].

والرأي عندي، أن هذا الاعتراض على وجاهته إلا أن القول به لا يكون

---

(١) الشهرزوري: «روضة الأفراح ونزهة الأرواح»، مخطوطة، جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩؛ وانظر أيضاً د. فتح الله خليف: فلاسفة الاسلام، ص٤٠١، دار الجامعات المصرية (بدون تاريخ).

(٢) الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): المباحث الشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، ج٢، ص٤٧٩، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن ١٣٤٣هـ.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ وانظر أيضاً د. فتح الله خليف: فلاسفة الاسلام، ص٤٠١.

بهذه البساطة فالمسألة هنا ليست مسألة لذة وسعادة، وإنما هي مسألة تدخل في صميم الاعتقاد، فكيف يغفل ابن سينا قوله تعالى: ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾[1] »؟! وقوله تعالى: ﴿ ... يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[2] وغيرها من الآيات الكثيرة التي تدل على علمه سبحانه وتعالى بكل كبيرة وصغيرة في الكون. فعدم الاقرار بهذه الحقيقة مخالف لمقتضى الشريعة الإسلامية بل وخروج عليها.

أغلب الظن أن ابن سينا عنده تقريره لهذه المسألة كان لا يزال واقعاً تحت سطوة الفكر الأرسططالي، ولم يستطع اعتقاده وإيمانه أن يتغلب على تفكيره، فجاءت محاولته التوفيقية التي جمع فيها بين الفكر الأرسطي والفكر الإسلامي أكثر انحيازاً إلى التراث اليوناني ممثلاً في فلسفة أرسطو منها إلى التراث الإسلامي.

وبعد أن وضح موقف ابن سينا من الله كمبدأ أول للوجود، وأثر الاتجاه الإشراقيّ في فلسفته على رأيه في واجب الوجود، أجد لزاماً عليّ أن أنتقل إلى النقطة التالية في هذا الباب وهي الخاصة بالاستدلال على وجود الله ثم الفرق بين الواجب والممكن لتزداد معرفتنا بواجب الوجود وضوحًا.

---

(١) سورة غافر، آية ١٩.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

الفصل الثالث

الجانب الإشراقي في استدلال ابن سينا على وجود الله

إذا كان الله في فلسفة ابن سينا هو المبدأ الأول للوجود، وعلة صدور الموجودات عنه فلنا أن نسأله عن كيفية استدلاله على مبدئه الأول واجب الوجود بذاته.

وبالرجوع إلى إلهياته في الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات وجدنا رده على تساؤلنا فقد استدل على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود دون النظر إلى ما هو مشاهد في الواقع المحسوس. فتصور الذهن وحده، هو في رأيه، كفيل باعترافه بواجب الوجود بذاته. يقول مؤكداً هذا المعنى: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب (الاستدلال) أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[1].

أقول: إن هذا حكم القوم، ثم يقول جل شأنه: ﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[2].

---

(١) و(٢) سورة فصلت، آية ٥٣.

أقول: إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه »[1].

يتضح لنا من النص السابق ما يلي:

١ - إستدل ابن سينا بالعلة (الله) على المعلول (الموجودات).

٢ - أنه نظر إلى هذا الاستدلال (أي الاستدلال بالعلة على المعلول) على أنه أوثق وأشرف من الاستدلال بالمعلول على العلة، وهودليل المتكلمين الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الله، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته عز وجل، وسوف نعرض لدليلهم هذا بعد قليل.

٣ - عزز (ابن سينا) الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الله، والاستشهاد به سبحانه وتعالى على كل شيء بآيات من القرآن الكريم فقال: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

وابن سينا باستدلاله هذا القائم على النظر في ذات الوجود وتأمله قد سلك طريقًا حدسيًا يتلاءم مع فلسفته الإشراقية، وقدم لنا أيضًا بُعْدًا إشراقياً يضاف إلى الأبعاد السابقة.

وهنا قد نجد من يتساءل فيقول: أي وجود هذا الذي استدل به ابن سينا على وجود الله؟ هل هذا الوجود هو الكون بأسره أم النفس باعتبارها أجلى الوجودات وأوضحها؟ وعن هذا التساؤل يمكننا أن نقول: إن نصوص ابن سينا في إلّهيات الشفاء وفي الإشارات والتنبيهات تكشف لنا أنه (ابن سينا) قد اتخذ من النفس وسيلة لإثبات واجب الوجود. فمعرفة الله La connaissance de Dieu كما يقول لويس جارديه، « معرفة ذات نمط رفيع، وهي عند ابن سينا مثل الديالكتيك تتجاوز فيه النفس المحسوس إلى المعقول، وفي النهاية يجب أن يسمح الديالكتيك للنفس بأن تحيا حياة التأمل الخالص وأن تستقبل

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ط٤، ف٤٩، ص٤٨٢ - ٤٨٣.

في النهاية انتشار الأشعة الصادرة عن النور الأسمى»[١].

وإذا كانت النفس الإنسانية الطاهرة ستصبح مرآة مجلوة وبلا عيب حيثها ينعكس عليها الإشراق الإلّهي[٢].

وإذا كانت حياة التأمل المحض ستوصل هذه النفس إلى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال. ألا يمكن أن نجد من يقول إن ابن سينا أثبت الإلّه[٣] أو ربط وجوده بوجود النفس كما فعل ديكارت أبو الفلسفة الحديثة؟

الحقيقة أن نصوص ابن سينا في إلاهيات الشفاء وفي الإشارات تشجعنا على الموافقة على هذه المقولة على ما بين جهتي الربط من اختلاف[٤].

---

(١) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, revue du Caire, P.57.

(٢) Louis Gardet: Ibid., P.60.

(٣) اصطلاح «اله» أصل علم الالهيات أي علم ما بعد الطبيعة la métaphisique.

- وعند النحويين من العرب مذاهب كثيرة في اشتقاق اسم الاله (راجع كتاب الكيلاني «المنية لطالبي طريق الحق»، ج١، ص٩٩، حيث ذكر جدولًا بأسماء الإله).

١ - قال النضر بن شميل: الاله من التأله أي التعبد. ٢ - أو من الاعتماد. ٣ - قال أبو عمر ابن العال: من الهت الشيء اي تحيرت فيه. ٤ - قال المبرد: من ألهت اليه أي سكنت اليه.

٥ - قيل من «وله» أي ذهاب العقل بالحب. ٦ - وقيل من لاهت أي احتجبت. ٧ - وقيل الاله بمعنى المتعال من لاه مثل الاهت الشمس. ٨ - وقيل الاله بمعنى القادر والسيد.

- والاله في اللغات السامية: اله بالعبري والسرياني «eloh»، وبالأشوري «illu» وبالكلداني «elâh». هذا في اللغات السامية، وكل هذه المصطلحات معناها واجب الوجود.

- وباللغات الآرية: السنسكريتي هو ديفا Déva، وباللاتيني هو divus أو God وباليوناني هو تيوس theos؛ وبالألماني Zott، وبالانجليزية God وبالايطالي Iddio، وبالفرنسية Dieu.

انظر ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، المحاضرة السابعة والعشرون: في الالهيات، ص١٣٧ - ١٣٨.

(٤) برغم اتفاق ابن سينا وديكارت في اعتبار النفس طريقًا لاثبات وجود الله، فقد اختلفا فيما يلي:

- اهتم ديكارت بأمر النفس فقط، فهي الشيء الوحيد الذي لم يتطاول الى شكه ولم يكن قد تهيأ له بعد اثبات نفس غيره.

- أما ابن سينا فقد تخطى تفكيره النظر في أمر النفس الى النظر في أمر هذا الموجود الذي =

ومع أن النظر في الوجود[1] كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله فقد عمد إلى مقدمتين ضروريتين: شرح في الأولى بطلان التسلسل[2]، ووضح في الثانية بطلان الدور[3]. فبعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، واستحالة وقوع الدور كذلك يستدل ابن سينا بأحد اعتبارين في الممكن في ذاته على وجود واجب الوجود بذاته. وهذان الاعتباران هما: ١ - باعتبار حدوثه. ٢ - باعتبار ثباته.

- فباعتبار حدوث الممكن يصور ابن سينا الاستدلال[4] به بناء على بطلان التسلسل والدور.

= يعطي النفس الممكنة وجودها فاتخذ من القسمة العقلية للموجود الى واجب وممكن طريقًا أثبت به وجود الله. فالموجود الأول يمكن افتراضه موجودًا ممكنًا وبافتراض وجوبه يثبت المطلوب. أما افتراض امكانه فلا يثبت المطلوب، وقد وضح هذا المعنى في القسم الأول من الاشارات. انظر ص٣٧، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر طبعة ١٩٨٣.

(١) الوجود اسم للظفر بحقيقة الشيء، وهو اسم لثلاثة معان:
أولها: وجود علم لدني يقطع علوم الشواهد في صحة مكاشفة الحق اياك.
والثاني: وجود الحق وجود عين مقتطعًا من مسانح الاشارة.
والثالث: وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فيه بالاستغراق في الأولية.
وقد أطلق الله عز وجل في القرآن اسم الوجود صريحًا في مواضع، فقال: ﴿يجد الله غفورًا رحيمًا﴾ ﴿لوجدوا الله توابًا رحيمًا﴾. انظر الهروي: منازل السائرين، باب الوجود قسم النهايات، ص١٠٧.

(٢) أحد أدلة بطلان التسلسل، هو أن لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وللعلة بل خارجًا عنها. فتكون واجبًا فتتقطع السلسلة. انظر نجم الدين عمر النفسي: شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النفسية، ص٤٠ - ٥٢، طبع مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٠٣.

(٣) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب، وبالعكس أو بمراتب، ويسمى الدور المضمر، كما يتوقف أ على ب، وب على ج، وج على أ. والفرق بين الدور وتعريف الشيء بنفسه هو أن في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسة بمرتبة واحدة. الجرجاني: التعريفات ص٧٣، المطبعة الحميدية المصرية ١٣٢١ هـ.

(٤) هذا الاستدلال هو في الوقت ذاته استدلال بنفس الوجود على وجود الواجب بذاته.

ـ وباعتبار ثبات الممكن يستخدم ابن سينا أيضاً المقدمتين السابقتين، وهما بطلان التسلسل والدور وإن عرضهما في صورة منطقية فيقول :ـ

لا بد من شيء واجب الوجود .

لأنه : إن كان كل موجود ممكنا[1] .

فإما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث .

فإن كان غير حادث فإما أن يتعلق وجوده بعلة (هنا تكون علته معه، والكلام فيها كالكلام في الأول) .

أو بذاته (فهو واجب لا ممكن) .

وإن كان حادثاً فلا يخلو إما :

١ ـ أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زمان (محال) .

٢ ـ أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فضل زمان (محال)[2] .

٣ ـ أن يكون بعد الحدوث باقياً .

جملة القول: إن وجوب ثبات الواجب بعلة الحدوث إنما يجوز لو كانت العلة باقية معه . وإما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها . يقول ابن سينا مجملاً رأيه في هذا الموضوع: « إن كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته . ويمكن أن يكون ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء . ويمكن أن يكون

---

(١) الممكن لذاته، فيما يقول ابن سينا، ما لم يجب عن غيره لم يوجد، وإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبًا عن ذلك الغير وواجبًا له، فيكون باعتبار نفسه ممكنًا وباعتبار غيره واجبًا. ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص٥٥ ـ ٥٦، القاهرة ١٩٥٤.

(٢) سبب هذا المحال أن الآنات لا تتالى، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآنات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي.

شيئين مثل الصورة الصنمية، فإن محدثها الصانع، ومثبتها.. جوهر العنصر المتخذة منه، ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد، ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات... فإنا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه.. ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما يجوز لو كانت العلة باقية معه. وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها، وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها فليست بعلة»[1].

هكذا اتخذ ابن سينا من التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود طريقاً لإثبات واجب الوجود (الله) وهو باستدلاله بالعلة على المعلول قد خالف دليل المتكلمين[2] الذين يستدلون بالمعلول على العلة، بل ولقد وصفهم بالمعطلة لأنهم يعطلون وجود الله وأفعاله فترة من الزمان هذا فضلاً عن تعطيل إرادته تعالى.

---

(١) ابن سينا: النجاة، القسم الثالث (في الحكمة الالهية) المقالة الثانية ص٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢) يسمى دليل المتكلمين باسم «دليل الحدوث» وخلاصته أن العالم حادث، وكل حادث يفتقر الى موجد. فالله هو موجد العالم ويسمى هذا الدليل أيضًا باسم الدليل الكوزمولوجي Preuve cosomologique ومؤداها اننا نثبت وجود الله عن طريق وجود الكون، فيستدل على وجوده بما يشاهد في العالم من الجمال والنظام والوحدة، لأن هذه تستلزم علة كاملة مدبرة. وهذا الدليل يقابل الدليل الوجودي الذي يمكن أن يعد فرعًا منه. وقد قال أرسطو بهذا الدليل فهو القائل بأن كل تغير له علة، وسلسلة علل الحوادث ظاهرة لكل سلسلة من الترتيب. والترتيب من العلة الأولى الى الثانية، ومن الثانية الى الثالثة.. الخ. وإذا أبطلنا العلة الأولى أبطلنا العلة الثانية وجميع الوسائل الى الغائية. وإذا قلنا بل يمكن الرجوع بتسلسل العلل الى اللانهاية التي لا يوجد فيها علة أولى لكان هذا انهدامًا للترتيب والنظام، ولذلك قلنا ان الله هو العلة الفاعلة الأولى. انظر المعجم الفلسفي ليوسف كرم، د. مراد وهبة، يوسف شلالة، ص٢١، القاهرة ١٩٦٦؛ وانظر أيضًا ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، ص١٤٢. ولمعرفة الاعتراضات التي وجهت الى دليل المتكلمين والفرق بين دليلهم وهذا ودليل أرسطو وابن سينا، انظر د. فتح الله خليف: فلاسفة الاسلام، ص٤٧ - ٥٠.

الفصل الرابع

الفرق بين الواجب والممكن (من منظور إشراقي)

أما دليل ابن سينا على وجود الله فيسمى بالدليل الوجودي[1] Preuve ontologique أو بدليل الواجب والممكن، فالواجب الوجود هذا الضروري الوجود «وهو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال.. أما الممكن الوجود فهو «الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال» أي هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[2] ذلك لأنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، بينما له حاجة في الوجود والعدم الى الغير[3].

ثم إن واجب الوجود قد يكون واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بغيره أو ممكن الوجود. وقد بيّن ابن سينا في كتبه الإلّهية أن الواجب الوجود هو واجب الوجود بذاته لا بغيره. لأن الذي بذاته فهو الذي يلزم منه

---

(١) ملخص هذا الدليل أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق، ومن اتصف بالكمال المطلق وجب أن يكون موجودًا، لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم. إذن فمن يفترض انه كامل كمالًا مطلقًا يتحتم أن يكون موجودًا. وقد اعتمد هذا الدليل ابن سينا والقديس أنسلم في العصور الوسطى، وديكارت حديثًا. انظر المعجم الفلسفي، يوسف كرم، د. مراد وهبة، ويوسف شلالة، ص٢٢.

(٢) النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٢٦١.

(٣) الرازي: المباحث الشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، ج١، ص١١٤، مكتبة الاسد بطهران ١٩٦٦.

محال من فرض عدمه. أما الذي بغيره فهو الذي يكون واجب الوجود إذا توافرت فيه شروط معينة مثل اثنين واثنين أربعة فهذه واجبة الوجود لا بذاتها، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض إلتقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أي المحرقة والمحترقة.

ولمثال النار والاحتراق الذي ذكره ابن سينا أهمية خاصة، فقد كان مثار جدل كبير بينه وبين الغزالي من جهة، وبين الغزالي[١] وابن رشد من جهة أخرى[٢]. أما أهميته فراجعة إلى مبدأ السببية أو العلية الذي يعترف به الفلاسفة اتباعاً لأرسطو. وابن سينا وإن وافق الفلاسفة وبالتالي أرسطو على القول بأن العلل[٣] أربع هي: المادية والصورية والفاعلة والغائية، وأن كل موجود لا بد لوجوده من علة؛ إلا أنه يذهب إلى القول بأن الشيء قد يكون

---

(١) ينكر الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» مبدأ السببية لأن الاعتراف بهذا المبدأ يستبعد القدرة الالهية ففي رأيه ليس هناك خالق ولا يؤثر إلا الله، ومن ثم فليست النار هي علة الاحتراق، بل السبب الظاهر فقط، أما العلة الحقيقية فهي الله.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص٧٥.

(٣) يتركز بحث ابن سينا في «العلل» في دراسته للأجزاء التي يتكون منها الوجود. وقد درس العلية في كثير من كتبه تمثل أهمها دراسته لها في المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعي، فخصص الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط مادية كانت أم صورية. أما الجانب الايجابي من مذهبه فقد عرضه لنا في الفصول العاشر والحادي عشر والثاني عشر والخامس عشر، وكذلك في المقالة السادسة من الالهيات الشفاء بفصولها الخمسة. والملاحظ أن دراسة ابن سينا للعلل لا ترتبط فقط بنظرياته في الفلسفة الطبيعية، وإنما ترتبط أيضًا بكثير من المجالات الميتافيزيقية. وهو يستخدم لفظتي علة وسبب بمعنى واحد، بل ويضع كل واحدة منها مكان الأخرى وهو وإن قال أسباب الموجودات تارة، وعلل الموجودات تارة أخرى، فالشائع عنده هو استخدام لفظة علة والدليل على ذلك أنه في رسالته في «الحدود» يعرف لنا لفظة علة فقط دون ذكر للفظة سبب، وفي ذلك دلالة لنا على أن لفظة سبب تدل على ما تدل عليه لفظة علة (رسالة الحدود ص٤١ - ٤٢)؛ وانظر أيضًا د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٤٨ - ١٤٩ (حواشي) وقد أفاض سيادته في توضيح هاتين اللفظتين وقدم لنا العديد من المراجع الهامة العربية منها والأجنبية.

معلولاً باعتبار الماهية أو باعتبار الوجود.

فباعتبار الماهية له علتان هما: العلة المادية والعلة الصورية.

وباعتبار الوجود له علتان هما: العلة الفاعلة والعلة الغائية.

أما العلة الأولى (الله) فهي علة لكل وجود، وعلة حقيقة كل وجود في الوجود بينما كل ممكن الوجود يفتقر إلى علة أخرى في وجوده. إذن فكل وجود له علة في وجوده ما عدا الله لأنه واجب الوجود بذاته، ولأنه مبدأ كل معلول.

وابن سينا وإن شملت دراسته للوجود الطبيعي علله الداخلية، وأعني بها مادته وصورته؛ وعلله الخارجية، وأعني بها العلة الفاعلية والعلة الغائية، فإنه قد ركز في دراسته للعلل الداخلية للموجود على نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية، ثم وجه جل اهتمامه إلى البحث في العلل الخارجية على اعتبار أنه لا يكفي لكي تعرف الموجود حق المعرفة أن تقتصر على البحث في مبادئه أو تركيبته بل يجب أن نبحث أيضاً في أحوال علله وعددها ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم.

ونظراً لأن موضوع دراستنا في هذا الباب يتركز أساساً على بيان الاتجاه الإشراقي في مشكلة الألوهية عند ابن سينا فسوف أتخير من بين آرائه في موضوع علل الموجودات تلك التي تتعلق بالعلة الفاعلة والعلة الغائية لما لها من كبير الصلة بالموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه ألا وهو واجب الوجود وممكن الوجود. فدراسة ابن سينا للعلة الفاعلة[1] والعلة الغائية ترتبط بكثير

(١) يوضح ابن سينا احكام العلة الفاعلة من خلال شرحه لبعض المعاني مثل: المهيِّىء والمتمم والمشير والمعين.

- فالمهيِّىء والمتمم: من مبادئ الحركة أي أنهما يخرجان الشيء من القوة الى الفعل.

- والمعين: يعد جزءًا من مبدأ الحركة التي تعد أصلًا بالنسبة له، وهو يحرك الغاية ليست له بل للأصل.

=

من المجالات الميتافيزيقية، والدليل على ذلك أنه يذكرهما عند دراسته لواجب الوجود وممكن الوجود، وكذلك عند دراسته لنظرية الفيض.

ولكن يجدر القول أن ابن سينا في دراسته للموجودات الطبيعية قد تأثر برأي أرسطو في العلل وهو بصفة عامة اتفق معه في القول بالعلل الأربع[1] كمبادئ للوجود، واتفق معه كذلك في جانب النقد وهو الجانب الذي عول عليه أرسطو - وكذلك ابن سينا - في تكوين مذهبه.

ولتوضيح هذه الفكرة أقول: إن المعلم الأول قد أفـاد من نظريته في مذاهب سابقيه ونقده لها في وضع مذهبه في العلل الأربع، فقد نقد أرسطو الأيونيين الأوائل لبحثهم عن العلة المادية للأشياء، ونقد الفيثاغوريين وذلك نظرًا لأن اهتمامهم الزائد بالأعداد أدى إلى التركيز على العلة الصورية وحدها، كما أثاره اهتمام هيراقليطس وإينادوقليس لإيجاد العلة الفاعلية وحدها، فوجه إليهما نقده، وكذلك فعل بالنسبة لسقراط، إذ انتقده لقوله بالعلة الغائية.

ومن هذا الموقف النقدي تولد مذهب أرسطو في العلل، والذي يتفق معه ابن سينا في القول به، وجمل رأيهما في موضوع العلل: إن مبادئ الأشياء بعضها يوجد في الشيء كالمادة والصورة، وبعضها خارج الشيء كالفاعل والغاية. وابن سينا وان اتفق مع أرسطو في القول بالعلل الأربـع كمبادئ للوجود،

= - أما المشير: فهو مبدأ الحركة بتوسط، فإنه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ الحركة التي تعد الأولى لأمر ارادي فكأنه إذن مبدأ المبدأ. وهو يعد من جهة ما داخلًا في العلة الفاعلية، ومن جهة أخرى داخلًا في العلة الغائية. أي أن الفاعل المتقدم للفاعل أي الداعي الى الفعل، والفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل الأخير. ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن ١، م ١، ف ١٥، ص ٧٥. مراجعة د. ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣. د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(١) أعني بهذه العلل الأربع: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية.

فإنه قد اقتصر في نقده لمذهب سابقيه على نقد مذهبين أساسيين - يقولان بالعلة المادية وحدها أو العلة الصورية وحدها - وهما: -

١ - مذهب الطبيعيين، وقد انتقد ابن سينا بعضهم - ومنهم انطيفون - لأنهم اعتقدوا أن المادة هي التي يجب أن تحصل وتعرف، ورفضوا رفضًا تامًا مراعاة أمر الصورة.

٢ - مذهب القائلين بالصورة دون المادة، وقد انتقدهم ابن سينا، وذلك نظرًا لإسرافهم في استبعاد المادة واستخفافهم بها. فالمادة في رأيهم إنما قصدت في الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها، لذا فالصورة هي مقصودهم الأول، ومن أحاط بها (الصورة) علمًا فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه[1].

وفي حديث ابن سينا عن هذين المذهبين في الفن الأول من السماع الطبيعي، أوضح حاجة العالم الطبيعي إلى الاحاطة بكل من المادة والصورة، فمنهما يتم لنا العلم بجوهر الشيء. فالمادة تكسب الطبيعي العلم بقوة وجود الشيء في أكثر الأحوال، والصورة تكسبه علمًا بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة. من هذا المنطلق تحقق لابن سينا الجمع بين المادة والصورة[2] في مذهبه. أما كبير اهتمامه فقد وجهه إلى علتي الوجود - أعني بهما العلة الفاعلة والعلة الغائية - عند دراسته لواجب الوجود وممكن الوجود، ففي رأيه أن كل موجود لا بد له من علة. والممكنات - وهي الموجودات في العالم الحسي - وإن احتاجت في وجودها إلى علة مادية وأخرى صورية، فإنها تحتاج أيضًا إلى علة فاعلة

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن١، م١، ف٩، ص٤٦ - ٤٧.

(٢) في رأي ابن سينا: كل جوهر جسمي يتكون من مادة وصورة، وهما متلازمتان، ومع هذا ليست المادة والصورة من مقولة المضاف بحيث لا يعقل احدهما إلا بالقياس الى الآخر. إذ أنّا نعقل كثيرًا من الصور الجسمية ويعز علينا أن نثبت لها مادة. ابن سينا: الشفاء، الالهيات ج١، ص٧٢ - ٧٤، ٧٩، ٨٠؛ وانظر أيضًا الشفاء، الطبيعيات ن١، ف٨، ص٤٧.

وأخرى غائية، إذ أن كل ممكن الوجود يحتاج إلى علة أخرى في وجوده. ولما كنا لا نستطيع أن نتسلسل في العلل إلى ما لا نهاية له، إذن لا بد أن نقف عند علة أولى ليس لها علة. وهذه العلة الأولى (الله) هي المبدأ الأول عند الفارابي، وواجب الوجود بذاته عند ابن سينا. وهذا البرهان في تسلسل العلل وان كان أرسطي المصدر إلا أن الشيخ الرئيس قد أضاف إليه بعدًا إشراقيًا حينما قال: إنه تعالى واجب بذاته لا بغيره ليس بحاجة إلى علة لأنه العلة الأولى أو علة العلل، بينما الوجود الممكن بذاته متعلق بالعلة، ويجب أن يدوم هذا التعليق، بل ويجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته، من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول. وهنا يقول ابن سينا: «وإذا اتضحت هذه المقدمات فلا بد من واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها، إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللا أخرى، ولكن مع الحادثات، أو تنتهي لا محالة إلى واجب الوجود، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية ولا تدور»[١].

وواجب الوجود بذاته وإن ثبت أنه لا علة له مادية قابلية أو صورية أو فاعلية أو غائية[٢]، فإنه بالنسبة إلى الموجودات علة فاعلة وغائية بل وغاية الغايات. فالعلة الفاعلة la cause efficiente هي ما يكون بها الإيجاد. أما العلة الغائية la cause finale فهي ما يكون لأجله الإيجاد. وهذا يعني أن الفاعل علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان بينما الغاية علة لكون الفاعل فاعلًا فهي علة له في كونه علة، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة[٣]. وبمعنى آخر يمكننا أن نقول إن العلة الغائية تفيد فاعلية الفاعل لا وجود المعلول

---

(١) النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٢٧٥.

(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية، تحقيق وتقديم د. ابراهيم هلال، ص١٨ - ٢٣، مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ).

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن١، م١، ف١١، ص٥٣.

بالذات، فهي علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول[1].

والعلة الفاعلة[2] عند ابن سينا يعني بها مبدأ الوجود ومغيره وهو الله. فالفاعل، كما يقول، يفيد شيئًا وجودًا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، ومن حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر ولا يكون في أحدهما قوة قبول الآخر[3].

وإذا أضفنا إلى قوله هذا عن العلة الفاعلة ما ذهب إليه بشأن العلة الغائية، فسوف يتضح لنا أبعاد الاتجاه الإشراقي عنده. فالعلة الغائية علة عليه العلة الفاعلية يقول ابن سينا: «العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل، وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولها في وجودها»[4].

والعلة الغائية هي أيضًا علة لصيرورة سائر العلل عللًا[5]. أما تأثيرها ففي العلة الفاعلية ويكون من جهة اتجاه الفعل، وهي بالجملة مبدأ قصير الحركة نهايتها متى صدر الفعل.

يتضح لنا مما سبق أن ابن سينا وان تأثر بصفة عامة بآراء المعلم الأول في

(١) د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص١٦٢.

(٢) العلة الفاعلة عند الفلاسفة الطبيعيين تعني مبدأ التحريك فهي لا تفيد وجودًا غير التحريك بأحد انحاء التحريكات، وهذا يعني أن مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ الحركة. انظر تعليقات الشيرازي على الهيات الشفاء، ص١٢٣.

(٣) د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص١٦٣.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن١، م١، ف١١، ص٥٣ - ٥٤.

(٥) ابن سينا: الاشارات، الالهيات، ط٤، ف٦، ص٤٤٤.

دراسته لعلل الموجودات[1]، فإنه في دراسته للعلة الفاعلة والعلة الغائية[2] قد وضح تأثره بمذهب الصدور في الأفلاطونية المحدثة، هذا عدا الجوانب الدينية التي يمكن أن نلحظها في تنزيهه لواجب الوجود بذاته، وتفرقته بين الواجب والممكن. فواجب الوجود بذاته معقول الذات، قائم بنفسه، قيوم، بريء من العلائق ولعل هذا في رأيي هو السبب في وضوح الاتجاه الإشراقي في هذا المجال.

---

(١) أعني بهذا التأثر اشتراكهما (أي ابن سينا وأرسطو) في القول بأن المبادىء الموجودات بعضها يوجد في الشيء كالمادة والصورة، وبعضها خارج الشيء كالفاعل والغاية. انظر Lalande (A.): Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Press universitaire de France 1962, P. 127-128.

(٢) درس ابن سينا العلة الغائية في كثير من كتبه. والملاحظ انها تتداخل مع الميتافيزيقا تداخلاً جد وثيق. وهو وإن درسها (أي العلة الغائية) داخل إطار الفلسفة الطبيعية، فدراسته لها تتعلق بموضوعين أساسيين هما:

١ - دراسته للغائية كعلة من علل الوجودات.

٢ - نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة، وصعوده عن طريق هذا النقد الى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره.

انظر د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٦٤ - ١٨٣.

الفصل الخامس

طبيعة واجب الوجود وصفاته (بنظرة إشراقية)

آن لنا الآن أن نعرج بالحديث إلى طبيعة واجب الوجود وصفاته لنلحظ فيها ملامح الاتجاه الإشراقي.

فمن سابق حديثنا عن كيفية استدلال ابن سينا على وجود الله تبين أنه استدل عليه بالنظر في ذات الوجود، ومن خلال نصوصه العديدة في الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات عرفنا أنه قسم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود (العالم قبل أن يوجد) وواجب الوجود. ثم قسم واجب الوجود قسمة ثنائية إلى واجب الوجود بغيره (العالم بعد أن وجد)، وواجب الوجود بذاته (الله).

ولعل هذا ما يوضحه قول ابن سينا في الهيات الشفاء: «إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضًا وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء هو في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده»[1].

وإثبات ابن سينا لواجب الوجود هو أحد الأصول[2] التي اشتمل عليها

---

(١) الشفاء الالهيات، المقالة الأولى، الفصل السادس، ص٣٧.

(٢) من أصول علم التوحيد السينوي ـ فضلًا عن اثبات واجب الوجود ـ وحدانية الله، ونفي=

علم التوحيد عنده، فهذا الوجود، فيما يقول، إما ممكن الوجود، وإما واجب الوجود، فإذا كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن كان سببه أيضًا ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا تكون موجودًا البتة لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى، وهو محال، فإذا الممكنات ينتهي بواجب الوجود »[1].

ولكي نتعرف على ملامح الاتجاه الإشراقي في حديث ابن سينا عن طبيعة واجب الوجود علينا أن نستعرض الصفات التي خلعها عليه الإيجابية منها والسلبية. فالوقوف على هذه الصفات ومعرفة رأي ابن سينا فيها كفيل بتحقيق هدفنا في هذا المجال. وقد عرض لها ابن سينا في العديد من مؤلفاته نخص منها بالذكر: الشفاء[2] The book of healing والنجاة[3]، والإشارات

= العلل عنه. انظر الرسالة العرشية، مقدمة، ص١٥، تحقيق د. ابراهيم هلال، مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ).

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص١٦.

(٢) في الشفاء، أفرد ابن سينا عددًا من الفصول للحديث عن صفات واجب الوجود، فعلى سبيل المثال يمكن الرجوع الى الفصل الرابع (د) وهو بعنوان: « في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود »، والفصل الخامس « هـ » من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، والفصلين السادس والسابع من هذه المقالة أيضًا، كما تحدث ابن سينا عن صفات واجب الوجود الايجابية منها والسلبية في الفصلين السادس والسابع من المقالة الأولى من إلاهيات الشفاء.

(٣) استهل ابن سينا حديثه في المقالة الثانية من إلاهيات النجاة ببيان معاني الواجب ومعاني الممكن وأن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجبًا بغيره، ثم تحدث عن صفات واجب الوجود، وهي الوحدانية والبساطة وانه تعالى تام وخير محض، وانه واحد من وجوه شتى، وانه عقل وعاقل ومعقول، وانه بذاته معشوق وعاشق، ولذيذ وملتذ. انظر ص٢٦٣ - ٢٦٨.

والتنبيهات[1]، والرسالة العرشية[2]. فصفات واجب الوجود، كما يقول ابن سينا، ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما.

ـ أما السلب فكالقدم، فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولًا، وإلى نفي السببية، ونفي الأول عنه ثانيًا. وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولًا ولا فعلًا، وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود ولا علة له، وهو علة لغيره، فهو جمع بين سلب وإضافة.

ـ وأما الإضافة فلكونه خالقًا بارئًا مصورًا، وجميع صفات الأفعال.

ـ وأما المركب منهما فكالمريد، والقادر، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق[3].

والصفات السلبية لواجب الوجود، على نحو ما ذكرها ابن سينا، هي: ـ

١ ـ واجب الوجود لا ماهية له غير الإنية (أي إنيته ماهيته) بمعنى أن يتحدد وجوده في حقيقته لأنه إذا لم يكن وجوده نفس حقيقته، فيكون الوجود عارضًا لحقيقته، وكل عارض فمعلول وكل معلول محتاج إلى السبب، ولكن واجب الوجود لا علة له البتة، أيضًا لو كان وجوده تعالى زائدًا على ماهيته لكان ممكنًا[4].

٢ ـ واجب الوجود لا جنس له، وذلك لأن الأول لا ماهية له، وما لا ماهية له فلا جنس له، إذ الجنس مقول في جواب ما هو، والجنس من وجه

---

(١) وفي الاشارات والتنبيهات يمكن الرجوع الى النمط الرابع والذي أفرده ابن سينا للحديث عن: «الوجود وعلله» ومنه نتبين صفات واجب الوجود الايجابية منها والسلبية، هذا عدا حديثه عنها في أجزاء متفرقة من الكتاب.

(٢) تدور الرسالة العرشية حول اثبات التوحيد لله سبحانه، وقد اقتضى ذلك من ابن سينا الحديث عن ثلاثة موضوعات أحدها عن صفات الله سبحانه وتعالى. انظر ص١٥ ـ ٢٣، ص٢٣ ـ ٣٥.

(٣) الرسالة العرشية، ص٢٤.

(٤) انظر شرح الرازي على الاشارات، ج١، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

هو بعض الشيء. والأول قد تحقق أنه غير مركب.

٣ - واجب الوجود لا فصل له، وإذ لا جنس له ولا فصل له، فلا حد له، ولا برهان عليه لأنه لا علة له، ولذلك لا لمّ له[1].

٤ - ان الواجب الوجود بذاته لا علة[2] له. وقد برهن ابن سينا على ذلك سالبًا عنه كل علة فقال: **إن الواجب الوجود لا علة له فاعلية** لإنه لو كان له سبب في الوجود لكان هذا حادثًا، وذاك واجب الوجود. وبما أنه لا علة له فاعلية فبهذا الاعتبار لا تكون ماهيته غير إنيته أي غير وجوده، ولا يكون جوهرًا ولا يكون عرضًا[3]، ولا يجوز أن يكون اثنان وكل واحد منهما مستفاد الوجود من الآخر، واجب الوجود من وجه، وممكن الوجود من وجه آخر.

- **وليس لواجب الوجود أيضًا علة غائية وكمالية**، لأنه تعالى لا يكون لأجل شيء، بل كل شيء، لأجل كمال ذاته وتابع لوجوده، ومستفاد من وجوده.

- **وليس له كذلك علة مادية**، لأن العلة المادية هي العلة لحصول المحل المقبول له، أي هو المستعد لقبول وجود أو كمال وجود، فواجب الوجود كمال بالفعل المحض لا يشوبه نقص وكل كمال له ومنه ومسبوق لذاته، وكل نقص ولو بالمجاز منتف عنه، ثم كل كمال وجمال من وجوده بل من آثار كمال وجوده. وبما أنه لا علة له مادية فلا يكون له شيء بالقوة، ولا يكون له صفة منتظرة، بل كماله حاصل بالفعل.

- **وأخيرًا واجب الوجود لا علة له صورية**، وبرهان ابن سينا على

(١) الشفاء، الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص٣٤٧ - ٣٤٨.

(٢) العلل أربع: ١ - ما منه وجود الشيء (وهو العلة الفاعلية). ٢ - ما لأجله وجود الشيء (وهو العلة الغائية). ٣ - ما منه وجود الشيء (وهو العلة المادية). ٤ - ما به وجود الشيء (وهو العلة الصورية). قارن تعليقات صدر الدين الشيرازي على الهيات الشفاء، ص٣٠.

(٣) العرض هو الموجود في موضوع.

ذلك. أن العلة الصورية الجسمية إنما تكون وتتحقق إذا كانت له مادة، فيكون للمادة شركة في وجود الصورة، كما أن للصورة حظًا في تقويم المادة في الوجود وبالفعل، فيكون معلولًا، ويظهر من انتفاء هذه العلة عند انتفاء جميع العوارض الجسمانية من المكان الزمان، والجهة، والاختصاص بمكانـه، وعلى الجملة فكل ما يجوز على الأجسام يستحيل عليه[1].

من جملة ما سبق نستطيع أن نلخص مع ابن سينا الصفات السلبية لواجب الوجود فنقول: إن الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة، وإنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شيء منه، وليس هو مشاركًا لما منه، وهومبدأ كل شيء، وليس هو شيئًا من الأشياء بعده»[2].

وأود أن أوضح قبل أن أنهي حديثي عن صفات واجب الوجود السلبية[3] أنه ليس معنى نفي الصفات هذه عن الواجب أن الصفات غير محققة في الله عز وجل وإلا لزم التعطيل بل المقصود من هذا أن نعته وصفة كليهما يوجدان بوجود واحد هو وجود الذات أي أن وجود هذه الصفات هو عين الذات.

والآن ننتقل إلى الحديث عن صفات واجب الوجود الإيجابية.

الصفات الإيجابية لواجب الوجود (الله):

تحدث ابن سينا عن الصفات الإيجابية لواجب الوجود في العديد من مؤلفاته نخص منها بالذكر: الشفاء، والنجاة والإشارات والتنبيهات، ولما

(١) الرسالة العرشية، ص١٨ - ٢٢.

(٢) الشفاء، الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل الخامس، ص٣٥٤.

(٣) الصفات السلبية التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود، لم ينفرد هو بالقول بها، وإنما سبقه اليها أئمة المعتزلة والكندي والفارابي، وأخذ بها بعد ذلك موسى بن ميمون.

كانت دراستنا تتعلق في المقام الأول ببيان الاتجاه الإشراقـي في فلسفة ابن سينا، فسوف أركز في حديثي عن الصفات الإيجابية[1] لواجب الوجود على تلك التي يتضح من خلالها اتجاه ابن سينا الإشراقي وهي كما أرى: -

١ - الله عشق وعاشق ومعشوق:

قد يسأل قارئ هامسًا لنفسه: كيف يكون الله عشقًا وعاشقًا ومعشوقًا؟ وكيف تسنى لابن سينا أن يصف الله بهذه الصفات؟

ولهذا القارئ أقول: إن ابن سينا قد اعتمد في وصفه لواجب الوجود بهذه الصفات على مفهوم أن الواجب جمال وخير، وبالتالي فهو محبوب ومعشوق، وهو أيضًا عاشق لذاته ومعشوق لذاته، وهو لجوده عاشق أن ينال تجليه، وأن وجود الأشياء بتجليه، ولا يؤدي هذا إلى كثرة فيه، لأنه من

---

(١) من الصفات الايجابية لواجب الوجود، والتي لم أوردها في متن البحث لعدم وضوح الاتجاه الاشراقي فيها بصورة حاسمة قول ابن سينا: إن الله واحد، ونظرًا لأهمية إثبات هذه الصفة في فلسفة ابن سينا فقد خصص لها الفصلين الثاني والثالث من المقالة الثالثة وكذلك الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء. فواجب الوجود لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجوه، وهو تعالى من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق، فهو متفق واحد لا يشاركه فيه غيره. والوحدانية التي يعنيهـا ابن سينا هي وحدانية ميتافيزيقية، ويعني بها أن واجب الوجود غير منقسم بأي من معاني الانقسام. والواحد وإن كان مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها فإنه لا يتكثر ضرورة.

- ومن الصفات الايجابية الأخرى لواجب الوجود: انه تعالى عقل وعاقل ومعقول. فواجب الوجود عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه. وبما أن هويته المجردة تعقل ذاتها فهو إذن عاقل. ونظرًا لأن هذه الهوية أيضًا منسوبة الى ذاته فهو إذن معقول. فذاته عقل وعاقل ومعقول، لأن هناك أشياء متكثرة، فهو عاقل باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي الشيء هو ذاته. وبما أن واجب الوجود يعقل ذاته وعقله لذاته لا يزيد على ذاته، فهو إذن علم وعالم ومعلوم من غير تكثر يلحقه بهذه الصفات. وبما أنه تعالى عالم بذاته وبذاته فهو حي، وكل ما سواه وإن كان عالمًا بهذه الصفات. وبما أنه تعالى عالم بذاته ولذاته فهو حي، وكل ما سواه وإن كان عالمًا به فعلمه به بواسطة علمه بذاته جل وعلا. انظر الشفاء، الالهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس، ص٣٥٨، والفصل السابع ص٣٦٧، والرسالة العرشية ص٢٧.

حيث هو خير مطلق ينبغي أن يعشق: إذن فهو عِشق، وبإدراكه لذاته من حيث هو خير محض يكون عاشقًا. فهو عاشق لذاته لأنها هي مبدأ كل نظام وخير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقًا بالعرض. ومن حيث هو مدرِك لذاته يكون معشوقًا.

ويبدو أن سؤال هذا القارئ كان محل دراسة عدد من الباحثين نذكر منهم جواشون ففي دراستها التي جاءت تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا وأثرها في العصور الوسطى الأوروبية» ذكرت أن العلة الأولى بما أنها خير فهي تحب هذه الخيرية: فهي محبوبة وموضوع للعشق وحيث أن الصفات الإلّهية لا تتميز أصلًا من حيث الماهية فإن العشق هو في الحقيقة ماهية الموجود، وبمعنى آخر فإن ماهية الخير المحض هو العشق[1].

ويقول ابن سينا: إن العشق هو شيء ضروري، إنه محبوب ومعشوق[2]. والعشق Le ishq كما نقرؤه في كتاب منطق المشرقيين La Logique des Orientaux هو المحبة ذاتها[3].

وينبهنا ابن سينا في الاهياته ان واجب الوجود هو أجل عاشق ومعشوق، وهو وإن كان مبدأ كل نظام وخير فإنه لا يتحرك إلى ذلك (أي النظام والخير) عن شوق فإنه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئًا ولا يطلبه فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وإنزعاج قصد إلى غرض»[4] بينما لكل واحد من الموجودات المدبرة شوق طبيعي وعشق[5] غريزي.

---

(١) Goichon (A. M): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris librairie d'Amérique et d'Orient 1944, P. 29.

(٢) Louis Gardet: La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, Publications de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, 1952, P. 40.

(٣) Louis Gardet: Ibid., P. 40; Mantiq, P. 47.

(٤) الشفاء - الالهيات، م٨، ف٧، ص٣٦٣.

(٥) للعشق قسمان: أحدهما طبيعي amour naturel وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبدًا أن يقصر تحصيل =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد أجمل ابن سينا وصفه لواجب الوجود بهذه الصفة (العشق) فقال: «فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ»(١).

وإذا تأملنا قول ابن سينا هذا في وصفه لواجب الوجود سيتبين لنا، أن الله فاعل ومريد وغاية معًا. وابن سينا بوصفه هذا قد نحا نحوًا مختلفًا عن المنحى الذي سلكه أرسطو في وصفه لإلاهه. فإلّه أرسطو محرك أول لا يتحرك، وهو يعشق ذاته عشقًا كاملًا ويتأمل نفسه دائمًا وأبدًا خارج نطاق الزمان والمكان وتعشقه الموجودات كغاية فقط.

ويكفينا لندرك الفرق بينهما (أي بين ابن سينا وأرسطو) ونتبين أثر الاتجاه الإشراقي على رأي ابن سينا في صفات الله، أن نستمع إليه وهو يقول عن الخير المطلق في رسالته «في العشق»: «معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات وكأنها تتصوره قصدًا وولوعًا وتتصور ما سواه «تبعًا». وإذا كان لولا تجلّي الخير المطلق لما نيل منه ولو لم يُنل منه لم يكن موجودًا، فلولا تجليه لم يكن وجود فتجليه علة كل وجود، وإذ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته، فهو عاشق لنيل تجليه، وإذ عِشْقُ الأفضل [فنيله] لفضله هو الأفضل، فإذًا معشوقه الحقيقي في أن ينال تجليه. وهو حقيقة نيل النفوس المتألهة له، ولذلك قد يجوز أنها معشوقاته»(٢).

والجدير بالملاحظة هنا أن قبول الموجودات لتجلي الخير المطلق ليس على

= غايته وهو الاتصال بموضوعه الطبيعي. والثاني عشق اختياري amour délibéré وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لتخيل استضرار بعارض أمامه يرجح قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق. انظر Louis Gardet: Ibid., P.41. وانظر أيضًا تعليق د. أحمد فؤاد الأهواني على الحواشي ص٤١.

(١) النجاة: المقالة الثانية من الالهيات ص٢٨٢.

(٢) ابن سينا: رسالة في العشق ص٢٦ (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية).

درجة واحدة وإنما هي تتفاوت درجة صفائها وطهارتها، ومع ذلك فغاية القربى منه هو قبول تجليه[١] عليها (أي على الموجودات). فهو الحقيقة الخالصة والخير المحض الذي لا يعاني أي نقص[٢]. يقول ابن سينا: «والخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات، ولو كان ذاتـه محتجبًا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عُرف ولا نيل منه. فذاته بذاته متجل، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب. فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين وليس تجليه إلا حقيقة ذاته، إذ لايتجلى بذاته في ذاته إلا وهو صريح ذاته»[٣].

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول: إن ابن سينا في حديثه السابق عن الله بوصفه عشقًا[٤] وعاشقًا ومعشوقًا قد أضاف الى فلسفته بعدًا صوفيًا إشراقيًا وهو ما شجعنا على الإسهاب في الحديث عن هذه الصفة تدعيمًا لهدفنا ألا وهو ابراز الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا.

وإذا أمعنا النظر في الأقسام الإلهية من مؤلفات ابن سينا سنلاحظ أنه قد خص هذه الصفات الإيجابية التي أشرت إليها آنفًا بكثير حديثه وعظيم اهتمامـه، ولكن ليس معنى ذلك أنه قد اقتصر عليها فقط عند وصفه لواجب الوجود، وإنما هناك أيضًا العديد من الصفات أذكر منها إجمالًا: ـ

---

(١) هذا التجلي هو ما يسميه الصوفية بالاتحاد.

(٢) Goichon: La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, P. 29.

(٣) رسالة في العشق، ص٢٣.

(٤) للعشق درجات سبع في مذهب ستاندل Stendhal وهي:
١ ـ التعجب ـ ٢ ـ الحنان ـ ٣ ـ الرجاء ـ ٤ ـ اللذة في الشعور ـ ٥ ـ التبلور الأول (خيالي) ـ ٦ ـ الشك ـ ٧ ـ التبلور الثاني. والعشق الطبيعي amour physique أقل درجة في الحب وقد شرح أفلاطون هذه المسألة في محاورة المأدبة وبين فيها تدرج النفس في مقامات الحب. انظر ماسينيون: محاضرات في تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية، المحاضرة رقم ٢٢، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

٢ - كونه مريدًا:

الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته، والدليل على ذلك فيما يقول نجم الدين عمر النسفي[١] الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به. وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأيضًا نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا. وواجب الوجود واحد، وكل ما سواه فهو فعله وهو فاعله وموجوده، فالأول كما يقول ابن سينا، فارق الأشياء بعلمه الذي هو سبب الوجود وجمله تامة كاملة على أحسن النظام من أحكام واتقان ودوام واستمرار، وهو المسمى بالإرادة، لأن صدور هذه الأفعال من آثار كمال وجوده، فيلزم أن يكون مريدًا لها[٢].

والإرادة والمشيئة هما عبارتان عن صفة في الحس توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع[٣].

وإرادته تعالى وإن كانت بادية في علمه الذي هو علة الوجود، وبالتالي في صدور الموجودات عنه، فإنها ليست عبارة عن القصد، فالحق في معنى كونه مريدًا أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنًا مستفيضًا، وهو خير غير مناف لذات المبدأ الأول، فعلم المبدأ بفيضانه عنه، وأنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه[٤].

وابن سينا في وصفه لواجب الوجود بصفة الإرادة قد عبر بأسلوب فلسفي واضح عن مفهوم ديني يجب على كل مسلم الإقرار والتسليم به فهو سبحانه

(١) انظر كتابه شرح سعد الدين على العقائد النسفية، ص٨٨، ١٩٠٣م.

(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٢٨ - ٢٩.

(٣) نجم الدين عمر النسفي: شرح سعد الدين على العقائد النسفية، ص٧٤ - ٧٥.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية، ج٢، الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى، ص٤٩١.

وتعالى ﴿فعال لما يريد﴾[1] وقدرته وإرادته وسعت كل شيء.

٣ - كونه قادرًا:

فالقادر، حسبما يقول ابن سينا، هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة Volonté وهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. فالقدرة هي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عن تعلقها بها[2].

وإذا سألني سائل عن مشيئته وهل هي عين إرادته وقدرته أم يختلفان؟

فأقول له: إن مشيئته وإرادته واحدة ومتحدة، وهي ظاهرة ومتجلية في خلقه، وهو بالجملة لا غرض له في فعله، وليس كونه قادرًا متعلقًا بالإضافات المتعينة، تعلق ما لا بد منه، وإنما أصل كونه قادرًا، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط[3].

٤ - كونه متكلمًا:

وصفه تعالى بكونه متكلمًا لا يرجع، فيما يقول ابن سينا، إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب، هو للأمة.

فالكلام عبارة عن العلوم (الحاصلة) للنبي عليه السلام. والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[4] بل التعداد إنما يقع في حديث النفس والخيال الحسي[5].

---

(١) سورة هود الآية ١٠٧.

(٢) نجم الدين عمر النسفي: شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص٧٣.

(٣) ابن سينا: الاشارات، القسم الثالث، الالهيات، ط٧، ف١٩، ص٧٢٣.

(٤) سورة القمر الآية ٥٠.

(٥) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٣٠ - ٣١.

فالاتجاه الإشراقي، كما نرى، واضح الوضوح كله في حديث ابن سينا عن هذه الصفة، وقد عبر عنه (الاتجاه الإشراقي) بصريح اللفظ فكفانا مشقة استنباطه من ثنايا كلامه.

٥ ـ كونه سميعًا بصيرًا:

العلم في رأي ابن سينا واحد، أما الموجودات فمختلفة فبعضها مسموع وبعضها مبصر، وكونه تعالى عالمًا بالمسموعات كونه سميعًا. وكونه عالمًا بالمبصرات هو كونه بصيرًا. والبصر هي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا عن طريق تأثير حاسة ووصول هواء؛ ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث[١]. ومن هنا فقد اختلفت أسماء العلم لاختلاف متعلقاته فإذا تعلق بالمسموعات سمي سميعًا، وإذا تعلق بالمبصرات سمي بصيرًا، وإذا تعلق بظواهر الأشياء سمي شهيدًا، وإذا تعلق ببواحث الأشياء سمي خبيرًا، أما إذا تعلق بدقائقها (الأشياء) مع ضغط تلك ورعايتها سمي لطيفًا[٢]. ووصف ابن سينا لواجب الوجود بصفات: السمع والبصر إن هي من الصفات الدينية التي اتفق تقريره لها مع رأي الدين.

تلك هي جملة الصفات التي أطلقها ابن سينا على واجب الوجود، وهي تُطلق عليه بشرط أن لا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته، ولا تتطرق إليه علة من العلل.

والملاحظ أن ابن سينا قد انتقى بعض أفكاره من عدة مصادر:

- ففكرة واجب الوجود تذكرنا بالفكرة الأرسطية في العلة.
- والخير المحض فكرة ترجع بنا إلى المثال الأفلاطوني.

---

(١) نجم الدين عمر النسفي: المصدر السابق، ص٧٤.

(٢) الرسالة العرشية، ص٣٠.

- صدور الموجودات وفيضانها عن المبدأ الأول هي فكرة أفلوطينية المصدر.

مع ذلك بقي مصدره الإسلامي - أعني القرآن الكريم - الذي نهل من معينه عند وصفه لله أعلى صوتًا وأقوى كلمة تنطق بصفات الجمال والكمال والعلم والقدرة والإرادة. فهو سبحانه وتعالى بديع السموات والأرض، مالك الملك، العلاَّم العليم، القادر المقتدر الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

وقد بدا لي الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا في حديثه عن صفات واجب الوجود عندما ظهر ميله إلى الإصغاء إلى كلمة الدين في وصفه فأيد ما جاء فيه من صفات تدل على أنه تعالى الأول والآخر، الظاهر والباطن، الخالق، البارئ المصور، السميع البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الخبير، وهو على كل شيء قدير.

وبرغم أن وصفه لواجب الوجود جاء في أحيان كثيرة خلوًا من العبارات الفلسفية أجنبية المظهر، وبدا واضحًا في حديثه أثر المصدر الإسلامي في وصفه لواجب الوجود بالصفات الدينية، إلا أنه نجح في أن يصوغ صفاته تعالى - الإسلامية المصدر - في قالب فلسفي غير متكلف ومن هنا كانت عظمة الشيخ الرئيس وبراعته، واستحق أن يوصف عن جدارة بأنه واحد من أكبر الفلاسفة والعلماء الذين عرفهم تاريخ الثقافة[1].

(١) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, P. 65.

الباب الثاني

الجانب الاشراقي في مشكلة الفيض السينوية وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم

يتضمن هذا الباب، إلى التقديم، الفصول الآتية:

الفصل الأول: تفسير ابن سينا لصدور الموجودات عنه تعالى (من منظور إشراقي).

الفصل الثاني: الجانب الاشراقي في علاقة الله بالعالم.

الفصل الثالث: عناية الله بالعالم بنظرة اشراقية.

الفصل الرابع: أثر نظرية الفيض الافلوطينية على آراء ابن سينا في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به.

أولاً: الجانب الاشراقي في نظرية الفيض الافلوطينية وأثرها على فلسفة ابن سينا.

ثانيًا: تقييم لجوانب التأثير والتأثر.

تقديم

في مسيرتنا مع الاتجاه الاشراقي في مشكلة الالوهية عند ابن سينا تستوقفنا مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به. سنقف قليلًا عند هذه المشكلة لنتعرف على الجانب الاشراقي فيها. وتلك لعمري مشكلة جد خطيرة بالنسبة لعقيدة أي فيلسوف، إذ من خلال مشكلة الفيض يمكن أن نتعرف على رأي القائل بها في مشكلة «خلق العالم». تلك المشكلة التي استوقفت الفلاسفة ورجال الدين معاً، واجتهد كل منهما في حلها، فبينما ذهب بعض الفلاسفة الى القول بقدم العالم، ذهب رجال الدين الى القول بخلقه وفقاً لما ورد في الكتب السماوية المنزلة.

ولما كان القول بالفيض أو الصدور[1] يتناسب مع القول بقدم العالم، فقد

(١) لم يكن القول بالفيض أو الصدور وقفًا على أفلوطين وحسب، وإنما شاركه في القول به - فضلًا عن ابن سينا - فلاسفة آخرون نذكر منهم: الفارابي واخوان الصفا. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نقدم نبذة سريعة عن فكرة الصدور عندهم، لنرى مدى تأثرهم بأفلوطين الذي سنعرض لنظريته على نحو من التفصيل في متن البحث. ففي محاولة الفارابي حل مشكلة صدور الموجودات عنه تعالى ذهب الى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، وقوله هذا وإن وضح فيه تأثره بمدرسة الاسكندرية بعامة، وأفلوطين بخاصة، إلا أن ذلك لا يعني أن نظرية الفيض الفارابية هي بعينها تلك التي قال بها أفلوطين، ودليلي على ذلك أن الفارابي لم يقتصر في صياغة نظريته عن الفيض بأفكار أفلوطين وحسب وإنما أضاف اليها أفكارًا من أرسطو وأخرى من بطليموس الفلكي ومزج هذا كله في بوتقة فكره، فكان الناتج نظرية في الفيض أيضًا ولكن بالصورة التي ارتضاها هو، فكان بذلك=

اجتهد بعض فلاسفة العرب، وأعني بهم الفارابي وابن سينا، في مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة بما يرضي الطرفين معاً، فقالا بالفيض ولكن لم تسلم نظريتها من نقد الغزالي[1] وابن رشد[2] والرازي[3].

= أول فيلسوف عربي يرتضي لنفسه القول بالفيض، أقول ذلك لأن آراء الكندي فيما يتعلق بصلة الله بالعالم لم تبعد تماماً عن القول بالفيض. وخلاصة نظرية الفيض عند الفارابي انه يقسم الموجودات الى قسمين: قسم يمثل الموجودات الروحية، وقسم يمثل الموجودات المادية، ويوجه اهتمامه الأكبر الى القسم الأول، فحول هذا القسم يتبلور رأيه في الفيض. لمزيد من التفصيل انظر د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٠٩ - ١١٨،

- وفيما يتعلق برأي اخوان الصفا في الصلة بين الله والعالم يمكننا أن نقول إجمالاً: إن الله عند اخوان الصفاء هو الموجود الأعظم المنزه عن الأضداد والمشخصات، وأن العالم صادر عنه تعالى، وللصدور عن اخوان الصفاء تمكن ماهيات أو مراتب هي: ١ - العقل الفعال - ٢ - العقل المنفعل أو النفس الكلية - ٣ - الهيولى الأولى - ٤ - الطبيعة الفاعلة - ٥ - الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية - ٦ - عالم الأفلاك - ٧ - عالم العناصر السفلى - ٨ - المعادن والنبات والحيوان المكونة من هذه العناصر. والماهيات الثمان هي والله، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء تكمل مجموعة الماهيات الأولى التي توازي الاعداد التسعة وكما نرى فاتفاق اخوان الصفاء مع أفلوطين في القول بالفيض أو الصدور، هو اتفاق من حيث الشكل لا من حيث المضمون والجوهر.

(١) من أقوال الغزالي المعبرة عن رأيه في القائلين بالفيض أو الصدور كتعليل لصدور الكثرة عن الوحدة قوله: ما ذكرتموه تحكمات وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عند منام رواه الاستدلال عن سوء مزاجه». انظر تهافت الفلاسفة، وانظر أيضاً أ. جيوم: فلسفة الالهيات، ترجمة د. توفيق الطويل، ج١، ص٢٦٨.

(٢) نقد ابن رشد القول بالفيض على الصورة التي وجدت عند الفارابي وابن سينا وذلك نظراً لتأثره الشديد بأرسطو ومن أقواله في هذا الصدد: «أما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم، وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه». انظر ابن رشد: تهافت التهافت، ص١٨٦ - ١٨٧ بيروت ١٩٣٦؛ وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد تحت عنوان: موقفه من نظرية الفيض ص١٣٦ - ١٤٣، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨. د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٢١٩ - ٢٢٥، ط٢ دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤.

(٣) الرازي: المباحث المشرقية ج٢ ص٥٠٢ - ٥٠٥.

عرفت نظرية الفيض في تاريخ الفلسفة بأنها نظرية تفسر صدور الموجودات عن الواحد أو الأول. وقد انتقلت هذه النظرية الى فلاسفة العرب عبر مدرسة الاسكندرية، فمن منا ينكر ما لهذه المدرسة - وعلى وجه التحديد الافلاطونية المحدثة وممثلها أفلوطين - من أثر على فلاسفة العرب وخاصة الفارابي وابن سينا؟ فقد تأثرا الى حد كبير بآراء أفلوطين سواء بطريق غير مباشر أو عن طريق كتاب «أثولوجيا ارسطوطاليس» الذي نسب خطأ الى أرسطو.

ولا يفوتنا أن نذكر أيضًا جذور هذه النظرية وأهم القائلين بها، فهي تمتد الى أفلاطون وأرسطو من القدامى، وأتباع الأفلاطونية المحدثة من المسيحيين واليهود[1]، والهرامسة والصابئة والغنوصيين. أما الفارابي فإنه يعد من أوائل القائلين بالفيض في الفكر الفلسفي الاسلامي. وابن سينا بما عُرف عنه من سعة الإطلاع قد تأثر - بشكل أو بآخر - بآراء هؤلاء الفلاسفة في مشكلة الفيض، وإن لم تكن آراؤهم قد أثرت عليه بالفعل في نظرته الى الوجود والكون. وهو وإن اتجه الى حل مشكلة خلق العالم اتجاهًا أفلوطينيًا من بعض زواياه[2] لا من كلها، فإن اتجاهه هذا وإن دل على شيء فإنما يدل الى أي حد تأثر بالتراث اليوناني ممثلًا في الفكر الأفلوطيني الذي أفرز نظرية الفيض كتعليل لصدور الكثرة عن الوحدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يدلنا اتجاهه هذا على مدى تحرره من الفكر الأرسطوطالي.

---

(١) أميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ص١٢٠، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، طبع دار المعارف ١٩٥٤؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٨٧.

(٢) أقول من بعض زواياه، لأن ابن سينا أضاف الى نظريته في الفيض أبعادًا اسلامية وإن كانت قليلة جدًا.

الفصل الأول

تفسير ابن سينا لصدور الموجودات عنه تعالى (من منظور اشراقي)

نظرًا لأهمية مشكلة الفيض في فلسفة ابن سينا، فقد أولاها الشيخ الرئيس عظيم اهتمامه وجل فكره، وضح ذلك من خلال حديثه عنها في العديد من مؤلفاته والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء. فقد وقفها على شرح نظرية الصدور ومعالجة الصلة بين الله والعالم؛ وكذلك الفصل الأول من المقالة العاشرة، فقد استهله ابن سينا بالحديث عن ترتيب الموجودات. وفي الاشارات والتنبيهات عرض ابن سينا مشكلة الفيض باستفاضة في أحد الأنماط، وعرض لها في عجالة في أنماط أخرى، ففي النمط السادس، وعنوانه: «في الغايات ومباديها وفي الترتيب» جعل المقصد الثالث من مقاصد هذا النمط هو «بيان ترتيب الوجود»[1]، ثم استكمل الحديث عن ترتيب الموجودات موضحًا الجدل النازل والجدل الصاعد في النمط السابع[2]، ثم عاود الحديث عن مشكلة الفيض بصورة خاطفة في النمط الثامن عند حديثه عن كمال الجوهر العاقل[3]، وترتيب الجواهر العاقلة في اللذة أو الابتهاج[4].

---

(١) ابن سينا: الاشارات، ط٦، ف٣٧ - ف٤٢، ص٦٤٢ - ٦٧٠.

(٢) ط٧، ف١، ص٦٧١ - ٦٧٣.

(٣) ط٨، ف٩، ص٧٦٤ - ٧٦٧.

(٤) ط٨، ف١٨، ص٧٨٢ - ٧٨٧.

أما في النجاة فقد استهل ابن سينا المقالة الثانية من الالهيات بالحديث عن معاني الواجب ومعاني الممكن ثم انتقل الى بيان صفاته تعالى ثم استدل بصفاته تعالى على كيفية صدور أفعاله عنه(١).

كما تحدث ابن سينا عن مشكلة الفيض في العديد من رسائله، نذكر منها حديثه عنها في الرسالة السابعة النيروزية «في معاني الحروف الهجائية» وقد خص الفصل الأول منها للحديث عن «ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة في مراتبها»(٢). وتحدث كذلك عن نظرية الفيض في خاتمة «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»(٣)، وفي رسالة في العشق(٤)، والرسالة العرشية(٥). هذا عدا إشاراته العديدة لهذه المشكلة في مؤلفاته الأخرى.

والملاحظ أن ابن سينا في فلسفته الالهية قد احتذى حذو استاذه الفارابي في تسلسل أفكاره، فتحدث عن الفيض بعد دراسته للصفات الالهية وتدليله على وجود الله، وهو (أي ابن سينا) لا يختلف عن الفارابي في القول بالصدور وكيفية حدوث العالم إلا في بعض التفصيلات البسيطة(٦)، ولعل مرجع ذلك

---

(١) ابن سينا: النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٢٨٨، ٣١٠.

(٢) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص١٣٥ - ١٣٧.

(٣) انظر هذه الرسالة نشرها وعلق عليها د. محمد ثابت الفندي، ص١٢ - ١٦.

(٤) انظر الفصل السابع من هذه الرسالة، وهو بعنوان: «في خاتمة الفصول»، ص٢٢ - ٢٧.

(٥) انظر الموضع الثاني من هذه الرسالة وهو تحت عنوان: صدور الأفعال عنه، ص٣٦ - ٣٧.

(٦) نذكر من هذه التفاصيل: انه بينما تكون عملية الفيض عند الفارابي ثنائية، فهي عند ابن سينا ثلاثية بمعنى أنه بينما يذهب الفارابي الى القول بنوعين من التعقل عنهما يصدر عقل آخر وكرة فلك، يذهب ابن سينا الى القول بأنه يصدر عن كل عقل: عقل ونفس وجسم، إذ يلزم عن العقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس.

فيما أرى، وأتفق مع د. ابراهيم مدكور[1]، هو اشتراكهما في المصدر الذي استقيا منه هذه النظرية، وأعني به كتاب التساعيات لأفلوطين.

القاعدة عند الفارابي وابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحـد، فلا يصدر عن الله إلا شيء واحد ثم عن هذا الواحد تصدر عند الفارابي اثنينية، أما عند ابن سينا فيجعل هذه العملية ثلاثية. ما يعنينا الآن هو معرفة: كيف فسر ابن سينا وجود الموجودات عن الأول بطريقة الفيض بوجه عام، والاتجاه الاشراقي في هذا التفسير بوجه خاص.

نتحدث بادئ ذي بدء عن مشكلة الفيض: المبادئ التي تستند اليها، وتصور ابن سينا لمراتب الوجود ثم نعرج الى بيان الجانب الاشراقي عنده في هذه المشكلة.

أما عن المبادئ التي تستند اليها مشكلة الفيض السينوية فهي ثلاثة:

أولها: هو القول بانقسام الوجود الى واجب وممكن: فالله هو الواجب الوجود بذاته، والعالم ممكن بذاته واجب بغيره.

ثانيها هو القول ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد[2]: فواجب الوجود وفي رأي ابن سينا «واحد من حيث هو مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال أو اجتماع أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتاً

---

(١) Madkour (I.): La métaphysique en terre d'Islam, tome 7, 1963, P. 24.

(٢) ابن سينا: الاشارات، ص٦٥٤ - ٦٥٦؛ السهروردي: حكمة الاشراق، ص١٢٦ - ١٣٩، نشر هنري كوربان، طهران ١٩٥٢؛ الشهرستاني: الملل والنحل ج٢، ص٩٤٧ - ٩٧٥، ط١، تحقيق محمد فتح الله بن بدران.

أو ذواتًا »[١]. ومن ثم فالواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد[٢].

هذا المبدأ، كما نرى، أفلوطيني المصدر، وعليه بنى أفلوطين نظريته في الفيض[٣]، وابن سينا بقوله: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا، قد أوقع نفسه، فيما يرى البعض، في مشكلة فادحة لأنه عارض بذلك المبدأ الذي أقره حين تناول الكلام عن الأفلاك، وحجتهم في ذلك أنه قد تكون مادة العناصر (أي الهيولى) واحدة لاشتراكها في موضوع واحد. ولكن من أين جاءت صورها؟ لكي يتحامى ابن سينا ما ينقض مذهبه ويفسح المجال للقول بالتكثر ذهب الى أن المادة مستعدة لقبول صورة معينة، وقد نشاهد الاستعداد عن حركات الأفلاك بحيث لم يكن على الصورة إلا أن تحل في الهيولى التي تهيأت لقبول صورتها الخاصة[٤]. من هذا المنطلق، استطاع ابن سينا أن يؤكد مبدؤه وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا، وأغلب الظن أنه جاء في رأيه هذا متأثرًا بأصحاب الفلسفات الأخرى وأهل الأديان غير السماوية من اليونانيين والصابئة الشرقيين هرامسة وغيرهم[٥].

---

(١) انظر تعليقات الشيرازي على إلاهيات الشفاء، ص٥٩٩ .(وقد ورد هذا النص في الفصل التاسع من المقالة التاسعة من إلاهيات الشفاء)؛ وانظر أيضًا النجاة، ص٨٨؛ ابن سينا: المباحثات ص١٨١ (ضمن أرسطو عند العرب).

(٢) الشفاء، الالهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع، ص٤٠٥ .

(٣) الأصل عند أفلوطين أن الواحد هو المبدأ الذي صدرت عنه الموجودات. وأول ما يصدر عنه هو العقل Nous، وهو يصدر بطريق الفيض أو الاشعاع دون أن يطرأ على الواحد أي تغير أو حركة وكما يقول أفلوطين: « فإن المنتج بالضرورة أقل من المنتج، ولكن حيث أن الواحد هو أكمل الأشياء فإن ما ينتجه ويسمى العقل لا بد أن يكون قريبًا منه في الكمال » Enn. V. 1. 6 .

Armstrong: Plotinus, P. 69; Bréhier: histoire de la philosophie, P. 456.

(٤) أ. جيوم: فلسفة الالهيات، ترجمة د. توفيق الطويل، ج ١، ص ٢٦٨ .

(٥) ابن عربي: نصوص الحكم، تحقيق د. ابو العلا عفيفي، ص٤٥، طبعة ١٩٤٦ .

ثالث هذه المبادئ، هو القول إن التعقل إبداع[1]: والابداع، كما يقول ابن سينا، هو اضافة الأول الى العقل[2].فالله إذا عقل شيئًا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها.

من جملة هذه المبادئ وضح ابن سينا كيفية فيض العالم عن الله، ونزيدها بيانًا فنقول:

إن الله واجب الوجود بذاته واحد، وهو عقل يعقل ذاته، فإذا كان واجبًا بذاته كان علة أولى لكل موجود ممكن بذاته وواجب بغيره. وبما أنه واحد فلا يصدر عنه إلا واحدًا. يقول ابن سينا: « .. ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضًا واحدًا »[3].

ولما كان الواحد بالذات هو ما يثير اهتمام الميتافيزيقي بوجه عام وابن سينا بوجه خاص، فقد جرى تقسيمه له وفقًا للتسلسل الآتي: - ١ - الواحد بالجنس. ٢ - الواحد بالنوع. ٣ - الواحد بالمناسبة. ٤ - الواحد بالموضوع. ٥ - الواحد بالعدد. فهو واحد بالجنس القريب والجنس البعيد، وهو واحد بالنوع القريب والبعيد معًا، وهو واحد بالاتصال الحقيقي والغير حقيقي[4].

وبما أن الله عقل محـض فإنه يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ الموجودات كلها. والعقل إذا كان مبدعًا كان من الضروري أن يصدر عن عقل الله لذاته معلول أول هو أيضًا عقل: يقول موضحًا هذا المعنى: « لا يجوز أن يكون

---

(١) الابداع: اسم لمفهومين احدهما تأسيس الشيء عن لا شيء لا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط، وله في ذاته أن لا يكون موجودًا، وقد أفقد الذي في ذاته افقادًا تامًا. ابن سينا: الرسالة الرابعة « في الحدود » ص١٠١. (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وانظر أيضًا ط٥، ف١، ص٤٨٥).

(٢) ابن سينا: الرسالة النيروزية، الفصل الثاني، ص١٣٩ (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

(٣) الشفاء، الالهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع، ص٤٠٦.

(٤) Avicenne: La métaphysique du Sifa, livre I à V, tome 1, traduction par G. Anawati, Paris 1978, P. 345.

المعلول الأول صورة مادية أصلًا، ولا أن يكون مادة أظهر، فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلًا بلا عقل »[1]. ويقول أيضًا: « فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجودًا، أما القابلة للوجود فقد تكون أخس وجودًا، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلًا واحدًا بالذات »[2].

ثم أن المعلول الأول بذاته (العقل الأول) ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود، وهو يعقل الله ويعقل ذاته، فإذا عقـل الله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته، وإذا عقل ذاته صدر عنه تعقله لذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس، ووجود جرمية الفلك الأقصى. فالنفس تصدر عن تعقل العقل الأول لذاته من جهة ما هي واجبة بالله، والجرم يصدر عن تعقله لطبيعة الامكان المندرجة في ذاته.

نفهم من ذلك أن هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول هي: ١ - العقل الثاني. ٢ - جرم الفلك الأقصى. ٣ - صورة ذلك الجرم وهي النفس. والأمر كذلك في باقي العقول حتى نصل الى العقل العاشر[3]، وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد، وعن تلك العقول المفارقة انبثقت النفس الكونية وهي نفس الفلك الأول وعنها انبثقت نفوس الأفلاك. هنا قد نجد من يتساءل متعجبًا فيقول: لماذا حدد ابن سينا العقول بعشر؟!

لهذا المتسائل نقول: إنه جعل العقول عشرة تبعًا لعدد الأفلاك على حسب ما قرره بطليموس في كتاب المجسطي - وإن كان أرسطو قد صعد بها الى

---

(١) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٤، ص٤٠٥؛ النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٣١٣.

(٢) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٤، ص٤٠٩.

(٣) يقال له واهب الصور، والروح الأمين، وجبرائيل، والناموس الأكبر، وهو واحد بالقياس الى جميع النفوس البشرية، وهو ينبثق عن الباري بوساطة ما بينه وبين بقية العقول، انظر رسالة العروس نشرها الاستاذ كونيس في مجلة الكتاب، العدد الخاص بابن سينا ابريل ١٩٥٢.

أكثر من خمسة وخمسين عقلًا، - وكان تحديد ابن سينا هذا سببًا لتعرضه للنقد من ابن خلدون[1].

أما ابن سينا فيرد على هذا التساؤل بقوله: « ... فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد حركاتها. فإن كانت الأفلاك المتحيرة، إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول: أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ثم الذي هو مثله لكرة الشوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونحن نسميه العقل الفعال »[2].

إذن فهناك عقول عشرة، منها تسعة لعالم السموات، وواحد لعالم الأرض، والى جانبها نفوس فلكية. وهذه العقول هي مصدر حركة الأفلاك لأنها قوة غير متناهية، وإذا كان لكل فلك نفس خاصة به، فإنما تستمد قوتها من عقل الفلك نفسه.

والفيض عند ابن سينا لا يتسلسل الى غير نهاية، وإنما يقف عند العقل العاشر، وهو يفسر لنا ذلك بقوله: « إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقًا »[3].

واهتمام ابن سينا بالعقل الأول قد يكون مثيرًا لدهشة البعض، ولكن

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٥١٦.

(٢) الشفاء، الالهيات، ج٢، المقالة التاسعة، الفصل الثالث، ص٤٠١.

(٣) المصدر السابق، الفصل الرابع، ص٤٠٧، النجاة ص٣١٤.

تزول هذه الدهشة إذا عللنا سر هذا الاهتمام: ففيض العقل الأول عن الاله ضرورة، وهو واجب بالاله وممكن بذاته، وهذا يعني أن فيه كثرة وفيه إمكان، وهو بهذا الشكل يصبح مشاركًا للإله في ابداعه، وبما انه السبب المباشر في ايجاد السلسلة التي تليه من العقول والأفلاك المبتدعة يكون مشاركًا للاله في ابداعه[1]. فالعقل الأول إذن ضروري لتوليد الكثرة عن الوحدة والإمكان من الوجوب، ولولا توسط العقل الأول لما ظهر الإمكان ولا وجدت الكثرة. ذلك لأن الله واحد وواجب، وهو مبرأ من كل إمكان وكثرة.

والإمكان الذي نتحدث عنه هنا هو إمكان وجودي، وهو إمكان[2] قديم ملازم لطبيعة العقل الأول. أما الكثرة « فليست للعقل الأول من الأول، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول، ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول »[3].

وبالجملة يمكننا أن نقول انه كنتيجة لمعرفة الله لذاته تتضاعف الموجودات تدريجيًا من خلال الفيض الصادر عنه تعالى[4].

ونسأل ابن سينا عن علاقة الكثرة بالوحدة وهل لها تأثير على وحدانيته تعالى؟ فيأتينا منه الجواب على درجة عالية من الوضوح: انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلًا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلة في الذات مقومة بها، وجاءت أيضًا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة، لا تثلم الوحدة. والأول تعرض

---

(١) د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص٢٣٩، وانظر أيضًا تفسير كتاب «أثولوجيا» من الانصاف عن الشيخ الرئيس الى علي بن سينا، ص٦٠ - ٦١ (ضمن أرسطو عند العرب).

(٢) يفرق ابن سينا بين الامكان القديم، والامكان الأزلي، فالأول ضروري الوجود، أما الثاني فهو الوجود الضروري.

(٣) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٤٠، ص٤٠٦؛ النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٣١٣.

(٤) The New Encyclopaedia Britannica 1978, Vol 2, P. 540.

له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية، وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته »[1]. وتولد الكثرة من الوحدة[2] إنما يكون عن طريق الفيض أو الاشعاع، فالعالم يصدر عن الله كما يصدر النور عن الشمس أو الحرارة عن النار.

وهذا يعني أن الخلق عند ابن سينا هو مجرد انبجاس أو انبثاق صادر عن الفيض الالهي أو كما تقول جواشون، فالخلق عند ابن سينا يمثل الطبيعة المزدوجة للموجود في نفس الوقت فهو انتقال وصدور للموجود، واشعاع من العقل[3]. يقول ابن سينا: « أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ويصير به امكانه وجوبًا، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجودًا، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه، وعلى ما يعلم هو من الأصلح في وجود كل شيء، والأصلح لنظام الكل الذي نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعم، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجودًا، وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل في وجود الكل، وهذا المعنى يسمى « انبجاسًا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول، « وابداعًا » من جانب نسبة الأول اليها »[4]. وفيض الموجودات عنه تعالى (انظر شكل رقم ١) ليس على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع وإنما هو فيض أزلي دائم وضروري معقول وعليته ضرورته كما تقول جواشون إن الموجود الضروري واجب الوجود هو ضروري الوجود في كل كيفياته ودائمًا[5]. والخلق في رأي ابن سينا وإن

---

(١) ابن سينا: الاشارات ط٧، ف١٧، ص٧١٤ - ٧١٦.

(٢) انظر الفرق بين الواحد والكثير في المقالة الأولى من الالهيات النجاة، ص٢٥٩ - ٢٦٠.

(٣) Goichon: La philosophie d'Avicenne, P. 35.

(٤) انظر تفسير كتاب « أثولوجيا » من الانصاف لابن سينا ص٦٢ (ضمن أرسطو عند العرب).

(٥) Goichon: La philosophie d'Avicenne, P. 34.

صدر عن الخالق كالفيض، فإنه في البداية يكون كالفيض العقلي، وهو عقلي بثلاثة أساليب: فهذا الفيض يتبع علمه تعالى لأن الموجود الضروري عقل يحكم عملية الخلق الذي أداه كتعبير عن الكمال. ثم انه لا يعطي الوجود مباشرة إلا عقل خالص وأخيرًا فإن ما يفيض عنه هو الصور المعقولة[1].

وعلى الجملة فإنه تعالى يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير[2].

مراتب الوجود[3] عند ابن سينا

المرتبة الأولى: الله

صدر عنه

المرتبة الثانية: العقول المفارقة والأفلاك

١ - العقل الأول (واحد بالذات متكثر بالاعتبار، يصدر عنه عقل ونفس وجسم).
٢ - العقل الثاني.
٣ - العقل الثالث.
٤ - العقل الرابع.
٥ - العقل الخامس.
٦ - العقل السادس.
٧ - العقل السابع.
٨ - العقل الثامن.
٩ - العقل التاسع.

---

(١) Goichon: Ibid., P. 35.

(٢) ابن سينا: النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٣١١.

(٣) انظر الرسالة النيروزية، ص١٣٥ - ١٣٧ (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

١٠ - العقل العاشر (فاض عنه فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض).

المرتبة الثالثة: العالم النفسي.

المرتبة الرابعة: عالم الطبيعة.

المرتبة الخامسة: العالم الجسماني (ينقسم الى أثيري وعنصري).

(شكل رقم ١)

بل وهذا الفيض محل رضى منه تعالى: فالأول راض بفيضان الكل عنه. نعم الكل صادر عنه في سلسلة الترتيب والوسائط، ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر منه، السبب والمسبب منه أيضاً فلا نقص في فاعليته: بل الكل صادر منه وبه واليه. فإذا الموجودات صدرت منه على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم، وهو المقوم على ترتيب معلوم ووسائط»[١]. وهو يعقل أنه مبدأ نظام الخير، وذلك العقل ليس على سبيل الانتقال من معقول الى معقول ولا على سبيل الانتقال من القوة[٢] الى الفعل[٣]، وإنما هو على سبيل الحدس الخارج عن الزمان[٤]. يقول

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٣٦ - ٣٧؛ وانظر أيضاً النجاة، المقالة الثانية من الالهيات ص٣١١.

(٢) - تطلق القوة على قدرة الحيوان على الحركة واحداث أفعال مختلفة، وهي بهذا فاعلية.
- وتطلق أيضاً على مدى تحمله ومقاومته إذا ما اشتد عليه العمل أو أصيب بأذى بحيث لا ينفعل فهي انفعالية. وفي كلتا الحالتين قد تكون مجرد استعداد وتهيؤ فتصبح مبدأ تغير ووسيلة للانتقال من حال الى أخرى. انظر ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج١، ص١٧٠ - ١٧١، تحقيق د. سليمان دنيا.

(٣) الفعل، فيما يرى الشيرازي، يختلف عن القوة فهما (أي القوة والفعل) جهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي. ومرجع القوة أمر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به. ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده، والحاصل أن مرجعها الى الوجود والعدم، ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصححاً لهاتين الصفتين. انظر تعليقات الشيرازي على الالهيات الشفاء، تحت عنوان: القوة والفعل، ص٦٠.

(٤) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٤.

ابن سينا « فالخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات، ولو كان ذاته محتجبًا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عُرف ولا نيل فيه بتة...، بل ذاته بذاته متجل، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب »[1].

واحتجابه تعالى إنما يكون بالنسبة للمحجوبين قصيري النظر ضعيفي الارادة فهو تعالى ظاهر ومتجل في كل شيء في الوجود، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته، ووجوده تعالى هو الضامن لنظام الطبيعة، وكل خير أو كمال مستمد منه، بل الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود. وهذا الكمال يبتدئ من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي الى الهيولى والأعراض. يقول الشيخ الرئيس: « نعم الموجود الأول الذي صدر عنه أشرف، وينزل منه الأشرف الى الأدون حتى ينتهي الى الأخس، فالأول عقل ثم نفس ثم جرم السماء. ثم مواد العناصر الأربعة لصورها. فموادها مشتركة وصورها مختلفة ثم يرتقي من الأخس الى الأشرف فالأشرف حتى ينتهي الى الدرجة التي توازي درجة العقل، فهو بهذا الابداء والاعياد مبدئ ومعيد »[2].

ويتجلى حس ابن سينا الاشراقي في ترتيبه للموجودات من حيث الشرف والرتبة، فالهيولى في رأيه أحسن من الجسم، والجسم أحسن من الصورة، والصورة أقرب الموجودات الى الجواهر المفارقة، بل وكلما صعدنا من الأدنى الى الأعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر، ولا تزال هذه الخيرية صاعدة من جوهر مفارق الى آخر حتى تصل الى الخير بذاته. وهذا الخير يفيض عن الله على العقول المفارقة الى عالم الكون والفساد وبما فيه من عناصر أربعة: النار والهواء والماء والأرض والتي يتكون منها المعادن ثم ترتقي الى النبات ثم ترتقي الى الحيوان ثم الانسان وهو أكمل الحيوانات وأشرفها.

---

(١) ابن سينا: رسالة في العشق، ص٢٣.

(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٣٧.

والذي يعتبر نهاية سلسلة الخلق[1] والابداع[2]. وفي رأي ابن سينا أن الخلق، إذا كان قد بدأ بأكمل الأجناس وأشرف الجواهر وهو العقل الأول، فإن ختم بأكمل الأنواع وأشرف الموجودات على حسب أصلها ووظيفتها يتفاوت الناس على حسب أفعالهم وسلوكهم، فمنهم من يوافق فعله فعل الملائكة، ومنهم من يختلط عمله بعمل الشياطين[3] والإنسان هو المخلوق الذي كرمه الله من بين سائر الموجودات بقوى فاق بها النبات والحيوان، إذ خصه سبحانه بشرف المنطق والفكر والبيان[4]. فبغرائزه واستعداده الطبيعي يأكل ويشرب، وبقواه الحيوانية يتحرك ويتخيل، وبقواه العقلية يتذكر ويتضرع ويتعبد، وعن طريق التأمل والتفكر يستطيع أن يخلص من المادة، وأدران البدن ويسمو الى عالم القدس والسعادة، وينعم باللذة العليا ويصبح أحد الواصلين والعارفين، ففعله كما يقول ابن سينا: «انتظار كشف الحقائق والرؤية بحدسه التام وذهنه الصافي في ادراك معاني الدقائق فيطالع بعين البصيرة لوح السريرة وينافر بجهد الحيل علل الأمل»[5].

ولكي يصل الانسان الى تلك الغاية يجب أن يكون كاملًا في العلم والعمل،

---

(١) الخلق: اسم مشترك فيقال خلق: لإفادة وجود كيف كان. ويقال خلق: لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان. ويقال خلق: لهذا المعنى الثاني بعد أن يكون لم يتقدمه وجود ما بالقوة ليلازم المادة والصورة في الوجود. انظر ابن سينا: رسالة في الحدود، ص١٠١ - ١٠٢. (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

(٢) الابداع في رأي ابن سينا، مشروط بشرطين: احدهما أن يكون التقدم في الابداع إن كان الابداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب، والثاني هو تقدم ذات المبدع تقدمًا ذاتيًا ليس بقبلية ينافيه للبعدية، وهي القبلية الزمانية التي تصاحب الامكان وكل شيء اليه مرجعه، أي إنما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به.
انظر تفسير كتاب «اثولوجيا» من الانصاف لابن سينا، ص٦٤ (ضمن أرسطو عند العرب).

(٣) ابن سينا: رسالة الصلاة، ص٣٠ (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية)؛ جامع البدائع، القاهرة ١٩١٧.

(٤) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة، ص٢٨.

(٥) ابن سينا: رسالة الصلاة، ص٣٢.

ويعلق ابن سينا الآمال العظام على المعرفة الفعلية فهي النور الذي يغمر النفس الانسانية بوساطة العقل المفارق أو الفعال. ولما كان العقل الفعال هو من نفس الطبيعة التي منها العقول التسعة الأخرى المفارقة، وهذه العقول المفارقة هي كل لا يتجزأ[1]، فإن النفس الانسانية إذا استطاعت أن تتصل اتصالًا تامًا مع العقل الفعال فإنها بالتالي يمكن أن تتغلغل بسبب هذا الاتصال ذاته في العالم العقلي كله.

وإمعانًا في الوقوف على الجانب الاشراقي في حديث ابن سينا في هذا المجال سأزيد هذه الفكرة بيانًا فأقول: إن الانسان الكامل عند ابن سينا هو من يجمع بين الحكمة العملية والنظرية بمعنى أن يجمع بين الخصال الثلاث ـ التي دعاها ابن سينا بالعدالة ـ وهي العفة والشجاعة والحكمة، وبين الحكمة النظرية، وقد حدد شروطًا معينة لمن يتحلى بها نجملها على النحو التالي:

١ ـ أن يكون الانسان عالمًا بوجود واجب الوجود تعالى وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه عن التشبيه.

٢ ـ أن يتصور عنايته بالمخلوقات وإحاطة علمه بالكائنات وشمول قدرته على جميع المقدرات.

٣ ـ أن يعلم أن وجوده يبتدئ من عنده ساريًا الى الجواهر العقلية ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها من المعادن والنبات والحيوان، ثم يتصور جوهر النفس الانسانية وأوصافها، وأنها ليست بجسم ولا جسمانية وأنها باقية بعد خراب البدن إما منعمة وإما معذبة[2].

---

(١) ولأن العقول المفارقة كل لا يتجزأ فهي لا تنقسم من حيث الجوهر، وإنما التعدد والانقسام عارضان لها.

(٢) يعكس قول ابن سينا هذا، رأيه في القدر، انظر ابن سينا: «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندي، ص١٤ ـ ١٥.

فالإنسان اذا صار كاملًا في العلم والعمل، صار من جملة من قيل في حقهم: ﴿والسابقون السابقون * اولئك المقربون * في جنات النعيم﴾[1]، وكلما كان مزاجه أقرب الى الاعتدال كان أكثر استعدادًا لقبول الفيض الالهي، والدليل على ذلك فيما يرى ابن سينا، أن الأجرام العلوية بما أنها عادمة للأضداد بالكلية، وأعني بها العناصر الأربعة فهي قابلة للفيض الالهي[2].

ومن الأبعاد الاشراقية التي يمكن أن نستنبطها أيضًا من مشكلة الفيض السينوية، ما ذهب اليه ابن سينا بشأن المادة، فهي لا تصدر عن الله، وإنما هي في المرتبة الدنيا بعد النفس، وهو بقوله هذا قد جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام.

ويتأكد هذا المعنى أيضًا فيما ذهب اليه ابن سينا بشأن علاقة المادة بالصورة، فالصورة مقدمة على المادة في مرتبة الوجود ولعل السبب في ذلك كما يقول الشيرازي في تعليقاته على إلاهيات الشفاء: إن الهيولى ليست شخصًا متعينًا بالذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة والوجود حتى إن وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لأنه يكفي في انخفاض تشخصها مطلق الصورة على أي وجه كانت. ثم إن الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها إذ لا خفاء في أن السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص.

ونحن إذا أمعنا النظر الى افتقار كل من المادة والصورة الى الأخرى في التشخص نجد أن تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها

---

(١) سورة الواقعة، الآيات ١٠، ١١، ١٢.

(٢) ابن سينا: رسالة في النفس الناطقة، منشور في مجلة الكتاب، ابريل ١٩٥٢؛ د. الأهواني: ابن سينا، ص١١٨.

الشخصية المعينة، فالصورة بطبيعتها لا بشخصها أقدم من شخصية الهيولى[1] ومهيتها جميعًا. وأما الصورة فيفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة[2].

يتضح إذن من العرض الموجز السابق للجانب الاشراقي في تفسير ابن سينا لصدور الموجودات عنه تعالى، انه قد اتخذ من القول بالفيض أو الصدور مذهبًا لتعليل صدور الكثرة عن الوحدة. وقوله بالفيض وإن خالف تعاليم الاسلام التي تلتقي مع القول بخلق العالم، إلا انه يتناسب تناسبًا تامًا مع نظريته في المعرفة الاشراقية، ومن ثم يمكننا أن نقول إن هذه النظرية الأخيرة تعتبر أثرًا من آثار مشكلة الفيض خاصة وأن العقل الفعال ـ وهو آخر العقول المفارقة عند ابن سينا ـ هو مصدر المعرفة الاشراقية.

ومشكلة الفيض بهذا الاعتبار، كانت بالنسبة لي مجالًا رحبًا تعرف من خلالها على جانب اشراقي عظيم في فلسفة ابن سينا:

ـ فمنها تبينت كيف رتب الموجودات ترتيبًا قائمًا على فكرة الأفضل والأشرف. وهو ما عبر عنه بصريح اللفظ في مستهل النمط السابع حين قال: «تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى الى الهيولى»[3].

وهذا يعني أن ابن سينا قد جعل مرتبة العقول هي المرتبة التالية بعد المبدأ الأول، وكلما كانت العقول قريبة من المبدأ الأول كلما قوي كمالها وزاد خيرها. والمرتبة الثالثة للنفوس السماوية الناطقة، والمرتبة الرابعة للصور، والمرتبة الخامسة مرتبة الهيولات. ومن هذا التدرج الشرفي للموجودات انعكس لنا فكر ابن سينا الهابط (انظر شكل ٢)، وبنفس هذا الأسلوب يعود الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه، فيتضح لنا من خلال جدله الصاعد (انظر

---

(١) الهيولى هي الحد الذي يقف عنده فعل العقل، وهي مبدأ التكثر في الجزئيات كلها.

(٢) انظر تعليقات الشيرازي على إلاهيات الشفاء، تحت عنوان: الهيولى والصورة، ص٧٩.

(٣) الاشارات، ط٧، ف١، ص٦٧١. هذه الفكرة نفسها نجدها عند الفارابي في ترتيبه للموجودات، ولكنه لم يعلن عنها صراحة.

شكل رقم ٣) كيف يرتقي الوجود الى ذروة الكمال إذ يبتدئ من الأخس فالأخس الى الأشرف فالأشرف حتى يبلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد[١].

- وتبينت أيضًا أن النفس الانسانية تعلو على سائر النفوس في الشرف والكمال، بل ولقد خصها ابن سينا بملكة الاتصال بالعقل الفعال[٢]، فالعقل الانساني عنده مستقبل قبل كل شيء فهو يستقبل المعرفة العقلية عن طريق اتصاله بالعقل الفعال[٣].

- والى جانب ما تقدم، فقد اطلعنا لويس جارديه[٤] في كتابه «التجربة الصوفية عند ابن سينا» على جانب اشراقي في الحركة الكونية عند ابن سينا وذلك حينما قال: هناك حركتان في العالم الكوني السينوي، فالهبوط الأنطولوجي للنور انتعش برتبة العشق الطبيعي. وهذا يعني أن الفيض أو الاشراق الالهي لا ينتهي بصدور الموجودات عنه تعالى، وإنما يتجدد بصورة أخرى في محاولة الموجودات للعودة الى بارئها يحركها الشوق اليه والعشق له.

تلك هي مشكلة الفيض من الزاوية التي تهمنا في هذا المجال، وهو أنها مشكلة ذات بعد إشراقي، وهو ما حاولت أن أوضحه عبر الصفحات القليلة الماضية.

---

(١) الاشارات، ط٧، ف١، ص٦٧٢؛ وانظر أيضًا شرح الرازي على الاشارات ج٢، ص٥٦ - ٥٧، ١٠٠.

(٢) الاشارات، ط٧، ف٢، ص٦٧٤.

(٣) Louis Gardet: l'expérience mystique selon Avicenne, P. 57.

(٤) Louis Gardet: Ibid., P. 61.

الجدل النازل

الله

↓

العقول

↓

النفوس السماوية الناطقة

↓

الصور

الهيولى

(شكل رقم ٢)

الجدل الصاعد

مرتبة العقل

↑

النفوس الناطقة المجردة الانسانية

↑

النفوس الحيوانية

↑

النفوس النباتية

↑

الصور الأولى الحادثة بعد التركيب

الأجسام النوعية البسيطة

(شكل رقم ٣)

الفصل الثاني

الجانب الاشراقي في علاقة الله بالعالم

لكي نقف على الجانب الاشراقي في علاقة الله بالعالم يجب علينا أن نسأل ابن سينا أولًا ماذا يعني بحديثه عن العالم؟

فيأتينا جوابه: إن العالم هو كل ما سوى الله، وهذا يعني أنه يشمل العالمين: المعقول والمحسوس، عالم ما فوق القمر، وعالم ما تحت القمر، عالم الصور، وعالم المواد. ومشكلة الصلة بين الله والعالم هي بحق من أعوص المشكلات الفلسفية، فهي تعنى بتعليل خلق المادة وكيف كان ذلك مع أن الله غير مادي.

ونظرًا لتردد ابن سينا في حسم هذه المشكلة، وهل يقول بالقدم أم الحدوث، فقد وجد أن حلها لن يكون إلا من خلال القول بالفيض، فكان قوله هذا محاولة من جانبه للتوفيق بين الفلسفة والدين.

لن ندخل في تفصيلات هذه المشكلة، وما الذي حدا ابن سينا الى أن ينتهي الى القول بقدم[1] العالم، فهذا موجود في غير ما موضع من مؤلفاته،

(١) انظر الفصل الثامن من النمط الخامس من الاشارات والتنبيهات، وفيه يتحدث ابن سينا عن الصلة بين الله والعالم من حيث النشأة فيقول إن وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي علة على الحال التي تكون بها علة، وبما أنه تعالى خالق أزلًا وأبدًا وجب أن يكون معلوله أزليًا أبديًا كذلك.

وفي الدراسات التي تعنى بهذه المشكلة[١] ككل. بينما ما يعنينا منها في هذه الدراسة هو: الجانب الاشراقي في الصلة بين الله والعالم.

وبدراسة هذا الجانب من هذه المشكلة تبين لي أن ابن سينا قد عدل عن القول بالخلق الى القول بالابداع ثم بالفيض ثم بالتجلي علة لوجود الموجودات عن المبدأ الأول.

ونظرًا لأن الله عند ابن سينا قديم أزلي فقد شرح معنى الابداع على نحو يجعل العالم قديمًا قديم العلة الأولى. فالابداع الحق، كما يقول ابن سينا، «أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاورًا لقدمه تقدمًا بقبلية لا تصطحب هي وبعديتها معًا إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ومنها ما لا يصاحب»[٢].

ويزيد الشيرازي قول ابن سينا - في معنى الابداع - وضوحًا فيقول: «إذا نسبت العلة الأولى الى الكل معًا كان مبدعًا لكل شيء، وإذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعًا لكل شيء بل لما لا مادة له، ثم إن ابداعه للكلّ فهو ابداع مطلق حيث لا واسطة أيضًا مبينة وبيّنة كما أشار اليه بقوله، فذلك هو الابداع المطلق، وكل ابداعه للمعلول الأول، وأما غير ذلك الواحد، فإبداعه هو الايجاد لا عن مادة فقط»[٣].

فالابداع[٤] إذن على نحو ما صوره ابن سينا هو أن يكون الشيء لا من

---

(١) انظر الاشارات، ط٥، ف١٢، ص٥٣١٣ - ٥٤٥؛ حي بن يقظان؛ وانظر أيضًا د. جميل صليبا: من أفلاطون الى ابن سينا، ص٦٠ - ٧٤؛ د. الأهواني: ابن سينا، ص٧٦ - ٧٨؛ د. فيصل بدير عون: الفلسفة الاسلامية في المشرق، ص٣١٠ - ٣٣٠.

(٢) انظر تفسير كتاب «اثولوجيا» من الانصاف لابن سينا، ص٦٤ (ضمن أرسطو عند العرب).

(٣) انظر تعليقات الشيرازي على الفصل الثالث من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، ص٥٧٨.

(٤) الابداع: ما يقابل الصنع أي هو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ط٥، ف١، ص٤٨٥؛ وانظر أيضًا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص١٠١، ١٣٩.

مادة ولا من زمان سابق، أو كما يقول: « هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وما كان رفضه للقول بالايجاد والصنع[1] والفعل والاحداث[2] والتكوين[3] إلا لأن « الابداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث »[4].

وابن سينا وإن استخدم كلمة الاحداث والايجاد[5] في فلسفته فمعناهما عنده لا يعني القول بالخلق من العدم، بل معناهما يتضمنان وجود شيء عن شيء الى ما لا نهاية، أي ما لا بداية في الزمان.

ولما كان الزمان قبل وبعد، فإن تقدم الله على العالم، هو في رأي ابن سينا، تقدم بالذات لا بالزمان[6] أو يمكن أن نقول إنه تقدم في الرتبة والشرف والعلية، فهذا في رأيه مثل ما نقول: « حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معًا في الزمان فهذه بعدية بالذات »[7].

والعالم بهذا الاعتبار ملازم لله تلازمًا مستمرًا، وملازمته له هي كملازمة حركة الخاتم لحركة الأصبع.

أما عن علاقة العالم بمبدعه، فهي علاقة الممكن بالضروري، إلا أن هذا

---

(١) الصنع: ايجاد الشيء مسبوقًا بالعدم على نحو ما فسره ابن سينا في الفصل الأول من النمط الخامس وعنوانه: « في الصنع والابداع ».
(٢) هو أن يكون من الشيء وجود زماني.
(٣) التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي.
(٤) الاشارات، ط٥، ف٩، ص٥٢٥.
(٥) الايجاد عند ابن سينا لا يعني الايجاد من العدم أو الحدوث المطلق، بل الايجاد هو إدامة وجود الشيء والفساد وهو عدم إدامة هذا الوجود.
(٦) الزمان: هو كمية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان. انظر ط٥، ف٥، ص٥٠٥ - ٥٠٦.
(٧) الاشارات، ط٥، ف٧، ص٥١٧.

الإمكان لم يحدث في زمان محدد، وإنما هو إمكان أزلي[١]، وهذا يعني أن العالم خاضع لحتمية اضافية مستمدة من الواجب الوجود بذاته[٢]. هنا تلوح لنا بشائر اتجاه ابن سينا الاشراقي، فهذا الوجوب الذي يستمده العالم من اضافته الى الله أشبه شيء بسريان الروح في الجسم[٣]، وإذا كان كل شيء يفيض عن الله بتوسط العقول السماوية، ويستمد من المبدأ الأول وجوبه وخيرته وكماله، كان العالم مصطبغًا بصبغة إلاهية، واذا كانت المادة لا تتعين إلا بالصورة التي تفيض عليها من واهب الصور، كان في كل شيء أثر من الله، فكأن الله موجود في كل شيء، وكأن كل شيء مظهر من مظاهر الذات الإلهية.

وسريان هذه الروح الالهية لا يقتصر على عالم ما فوق القمر، وإنما يمتد أيضًا الى عالم ما تحت القمر. ففي عالم ما فوق القمر أجرام سماوية تتضمن كرة الكواكب الثابتة يليها زحل ثم كرة المشتري ثم كرة المريخ، ثم كرة الشمس ثم كرة الزهرة، ثم كرة عطارد ثم كرة القمر.

وقد وضح أثر الجانب الاشراقي في حديث ابن سينا عن هذا العالم في قوله بأن هذه الأفلاك[٤]، أو الأجرام السماوية خالدة لا تكون ولا تفسد[٥]. وحركتها هي أكمل الحركات، فحركتها دائرية سرمدية، وهي وإن تشابهت في المادة المكونة لها فإنها تتمايز بالصورة. فصورة كل جرم فلكي تختلف عن صورة الجرم الآخر. فالصورة هنا مقدمة أيضًا على المادة، فهي مبدأ التحديد

---

(١) معنى الأزلية في مذهب ابن سينا مقارن لمعنيي الوجوب والامكان معًا.

(٢) دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب، المجلد الثالث ص٢٢٩، ادارة فؤاد افرام البستاني، بيروت ١٩٦٠.

(٣) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٥.

(٤) يعتقد ابن سينا أن الأفلاك أو الأجرام السماوية كائنات حية لها نفوس، ولهذا فإن حركتها حركة ذاتية طبيعية، وهي تستمد قوتها من عقل الفلك نفسه. الشفاء، الالهيات، ج٢، ص٣٨٦ - ٣٩٤.

(٥) السبب في ذلك، كما يعتقد ابن سينا، أن هذه الأفلاك مؤلفة من مادة الأثير وهي مادة مختلفة عن العناصر الأربعة وهي ليست خفيفة أو ثقيلة بوجه من الوجوه، وهي بالجملة لا كيفية لها.

والتعيين وبواسطتها يكون فعل هذه الأجرام السماوية في عالمنا الأرضي.

ويصل الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا الى ذروة كماله في حديثه عن عالم ما تحت القمر عندما يتحدث عن العقل الفعال الذي يتوسط العالم المعقول والعالم المحسوس، وقد سبق وتحدثنا عنه في العديد من المواضع في هذا البحث ولذا فسوف أكتفي بما سبق وأن ذكرته عنه وأقول باختصار إنه المصدر الذي يتلقى منه العقل الانساني الصور المعقولة[1] وانه، وفقًا لرأي ابن سينا، مصـدر لوجودنا المادي والعقلي.

(١) Goichon: La philosophie d'Avicenne, P. 32.

الفصل الثالث

عناية الله بالعالم بنظرة اشراقية

استكمالًا لمحاولتنا في التعرف على الجانب الاشراقي في نظرية ابن سينا الميتافيزيقية سنحاول عبر الصفحات القليلة القادمة أن نلقي الضوء على الجانب الاشراقي في رأيه في عناية الله بالعالم.

ومجمل رأيه في هذا الموضوع أن العالم يشتمل على ترتيب بديع ونظام محكم، والله محيط علمًا بكل شيء، وعلمه تعالى هذا تابع لارتباط الأسباب بالمسببات والتي متى تقررت (أي الأسباب والمسببات) فقد تقرر العالم بنظامه، وهنا تتجلى عنايته تعالى بالعالم. وهي كما ذكرها ابن سينا في الهياته: « كون الأول عالمًا بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان، وراضيًا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض على أتم تأدية الى النظام بحسب الإمكان »[1]، والعناية الالهية، على هذا النحو الذي قرره ابن سينا، لا ترجع الى ميل وقصد بتخصيص موجود من الموجودات بخير دون غيره، وإنما هي تصور نظام الخير في الكل[2].

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج٢، المقالة التاسعة، الفصل السادس، ص٤١٥؛ النجاة، الالهيات، المقالة الثانية ص٣٢٠، التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص١٨، ١٩؛ شرح الرازي على الاشارات، ص١٧٧؛ تعليقات الشيرازي على الالهيات الشفاء، ص٦٢٨ - ٦٣٠. د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص١٢١.

(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٢٩.

قد تكون هذه الاجابة غير كافية في نظر البعض لمعرفة معنى قول ابن سينا بعناية الله بالعالم، فنستحثه معرفة المزيد عن هذا المعنى عسانا نقف من حديثه عن عناية الله بالعالم على الوجه الاشراقي فيه. فيقول عن الخلق والخالق: «لم يخلق هذا الكون عبثًا، وإنما خلقه لغاية وبعناية، وأوجده على أحسن نظام، وما فيه من آثار عجيبة لا يمكن أن يصدر اتفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا وتقديرًا. وقد دبر الخالق وقدر فجاء خلقه على أبدع ما يكون»[1].

والى المتعجب الذي يسأله عن حكمة الله من وجود الشر مع أنه تعالى خير مطلق وكمال مطلق وعنايته تعالى وسعت كل شيء؟! يقول الشيخ الرئيس: الشر والإمكان متساويان، والوجوب والخيرية متلازمان. فالله واجب الوجود ومفيضه، ولأنه خير فقد فاض عنه الوجود فيضًا ضروريًا، ولما كانت طبيعة الموجودات الصادرة عنه هي من مقولة الممكن فقد كان ذلك مدخلًا لوجود الشر في العالم، فلولا هذا الإمكان المندرج في حقيقة العقل الأول لما تولد الشر[2]. فالإمكان إذن هو أصل الشر في الوجود، ولكن وجود الشر في هذا العالم أقل ذيوعًا من الخير، ووجوده عرض جزئي وطبيعته العاملة سلبية، ولا يوجد إلا في عالمنا الأرضي أي فيما تحت فلك القمر، وهو لا يصيب أنواع الكائنات الأرضية، وإنما يصيب الأشخاص والأزمان والطباع[3]، وإجابته للأشخاص ليس في كل وقت وفي كل حين بل أحيانًا فقط، ومع ذلك فوجوده في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير[4]، بينما طبيعة الخير

(١) ابن سينا: النجاة، ص٤٦٦، القاهرة ١٣٣١هـ.

(٢) للشر في رأي ابن سينا وجوه أربعة يوضحها بقوله: «يقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة... ويقال شر لما هو مثل الألم والغم، ويقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق... ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له». ابن سينا: النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٣٢٠؛ الشفاء، الالهيات، ج٢، م٩، ف٦، ص٤١٥، ٤١٩، ٣٢٣.

(٣) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٣٩؛ النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص٣٢١ - ٣٢٢؛ الشفاء م٩، ف٦٠، ص٤١٧.

(٤) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٦، ص٤١٨.

ايجابية، ووجوده غالب على الشر، وتتجلى هذه الخيرية في كل موجود من الموجودات، ففي كل منا شيء من الكمال، وهذا الكمال يفيض علينا من الكامل بذاته. وإدراك بعض الموجودات لهذا الأمر هو مبعث عشقها للكمال المطلق وشوقها اليه، بل وهذا العشق سبب لكل كمال في الوجود، فهو يعلل لنا ملابسة المادة للصورة، وميل النبات الى الغذاء، وميل الحيوان الى بعض المحسوسات دون بعض، كما يعلل لنا أفعال النفوس الانسانية والنفوس السماوية. وأكثر من ذلك فإن النفوس السماوية لا تحرك أجسامها إلا لتنال من وراء ذلك كمالًا، فلولا شوقها الى الكمال لما حركت أجسامها، ولولا رغبتها في الخير لما جهدت في الدوران، ذلك لأن الخير بذاته معشوق، والخير عاشق للخير، وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير[1].

والأمر كذلك بالنسبة للانسان فسعادته التي ينبغي أن يسعى اليها ليست في اتباع اللذة وإنما هي في ادراك الكمال والخير. فالخير موجود، ويعم الوجود بأسره ولكن تقصر بعض النفوس عن تحصيل كمالاتها، وما ذلك الا لغشاوة المادة وثقلها على تلك النفوس بينما تكون النفوس الخالصة[2] من كدورة المادة أكثر كمالًا وأكثر نزوعًا الى الخير، وهي تسعى اليه مترقية سلم الموجودات من مبدئها القريب الى المبادئ العالية حتى تصل إلى المبدأ الأول أو الله فتفيض عليها أنواره وتغمرها اشراقاته بهجة وسعادة.

بهذه الصورة المشرقة المتفائلة أطلعنا ابن سينا في إلاهيات الشفاء[3] والنجاة[4]، والاشارات والتنبيهات[5]، و« رسالة القدر »[6] على أن المقصود من

---

(١) د. جميل صليبا: نظرية الخير عند ابن سينا، ص١٩٤ - ١٩٥ (ضمن الكتاب الذهبي).

(٢) المقصود بهذه النفوس، نفوس العارفين المنصرفين بفكرهم الى الملأ الأعلى، وارتقاؤهم إنما يكون في ترقيهم في مراحل العرفان من مرحلة الارادة الى مرحلة الرياضة الى مرحلة الحد والوقت ثم مرحلة الوصول التام.

(٣) الشفاء، الالهيات، ج٢، المقالة التاسعة، الفصل السادس، ص٤١٤ - ٤٢٢.

(٤) النجاة، الالهيات، المقالة الثانية، ص٣٢٠ - ٣٢٦.

(٥) الاشارات، ط٦، ف٩، ص٥٦١ - ٥٦٢، ط٧، ف٢٢، ص٧٢٩.

(٦) في « رسالة القدر » ثلاثة آراء أوردها ابن سينا على لسان ثلاثة أشخاص: =

وجود العالم ووجود الانسان هو الخير[1]، ولكن هذا الخير يمكن أن يختلط بالشر. فالشر موجود في العالم ووجوده بالعرض وليس بالذات. فالشر بالذات هو العدم، فهذا الشر غير موجود بل وممتنع الوجود[2]. ولو كان الشر أكثر من الخير لانعدم الوجود كله، ولكن حكمته تعالى وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون، وأنه لم يتخلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هو عليه لما وجدت على غيره، وأن هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات وإن كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم، ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور، لأن الخيرات هي مبادئ الشرور[3].

إذن للخير وجود وهو مقتضى بالذات، وللشر وجود وهو مقتضى

= الأول: لا يؤمن بالقدر ويقول بحرية الارادة.

الثاني: ابن سينا وهو مقتنع بوجود المدبر الأعلى وبتدبيره ومشيئته تعالى.

الثالث: هو شخصية حي بن يقظان، وحي هنا هو العقل المتأله، واليقظان هو الله أو هو الحكمة الالهية التي توجه العقل الانساني. وفي تناول حي بن يقظان لهذه المشكلة قرر ما يلي: ١ - أن العالم محكم في ايجاده ونظامه، وهذا دليل على وجود خالق له.

٢ - ينبغي أن نميز بين الحكمة الالهية والارادة الانسانية.

٣ - إن الطبيعة الانسانية مركبة.

انظر الجزء الرابع من رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، وهو بعنوان «رسالة القدر»، ص١ - ٢٥، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع في مدينة ليدن، مطبعة ابريل ١٨٩٩م.

(١) وعن الخير يقول ابن سبعين في رسائله: «الخير هو المقلوب المحبوب لكل حي حادث يتحرك بالشوق والارادة. وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي. فالعرضي هو في الأشياء التي هو فيها بالاتفاق والمصادفة كسقوط حجر على ذي جرح... وأداء ذلك الى برئه. والذاتي: هو في الأشياء التي هو فيها بالذات ولا يحتاج فيها الى غيرها، ولا يفقد منها في وقت ولا بوجه». انظر رسائل ابن سبعين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص٧١.

(٢) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٦، ص٤١٦؛ الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص٥١٩ - ٥٢٠.

(٣) الرسالة العرشية، ص٣٧ - ٣٨.

بالعرض، ولكن كلا منهما بقدر[1]. وقول ابن سينا بهذه المقولة يعكس لنا ايمانه بالقدر[2]، وهو ما ترجمه في قوله بأن العالم بجملته وأجزائه معلول لله، وكله بتقدير الله وتدبيره وعلمه وارادته، فكل شيء خاضع للتدبير الالهي وليس ثمة صدفة أو اختيار في هذا العالم، بل ضرورة شاملة. وبالجملة فنظام العالم وخيره صادران عن ذاته تعالى، وكل ما يصدر عن ذاته، إذ هو نظام وخير يوجد مقترنًا بنظام يليق به[3]. وكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك بسبب وجود المادة، فهي أصل الشرور، والشر كثير[4] وليس أكثري[5]، وإنما الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة.

---

(١) الشفاء، الالهيات، م٩، ف٦، ص٤٢١.

(٢) الواضح من «رسالة القدر» لابن سينا انه يميل في القدر الى مذهب أهل السنة.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص٧٢.

(٤) من أمثلة الشر الكثير: الأمراض فهي كثيرة وليست بأكثرية.

(٥) الشرور الأكثرية في رأي ابن سينا هي نقصانات للكمالات الثانية، وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، وموت الجمال الرائع. وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، وهي بالجملة اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة. الشفاء، الالهيات، م٩، ف٦، ص٤٢٢؛ النجاة: المقالة الثانية من الالهيات، ٣٢٠ - ٣٢٦؛ أما في الاشارات والتنبيهات، فقد ذكر ابن سينا أن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور، إنما هي شرور بالقياس الى الأشياء العادمة كمالاتها، لا لذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الأعدام، وهذا يعني أن الشرور أمور اضافية، مقيسة الى أفراد أشخاص معينة، وأما في ذاتها وبالقياس الى الكل فلا شر أصلًا. وهو يقسم الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه الى خمسة أقسام موزعة على نوعين:
النوع الأول: فيه موجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد، وهذه الموجودات قليلة بالقياس الى الكل، ويدخل في هذا النوع قسمان:
القسم الأول: ما لا شر فيه أصلًا، وهو موجود كالعقول.
القسم الثاني: ما يغلب فيه ما ليس بشر، على ما هو شر، وهذا أيضًا موجود؛ كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالاحراق.
النوع الثاني: - يضم الأقسام الثلاثة الباقية وهي:
القسم الثالث: الشر المحصن.

تلك كانت باختصار رؤية ابن سينا لعناية الله بالعالم في جانبها الاشراقي، عرضناها آملين أن نوفق في القاء بعض الضوء على هذا الجانب الحيوي من مذهبه.

وبنظرة سريعة لسابق حديثنا عن الاتجاه الاشراقي في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم يمكننا أن نقول: إن الاتجاه الاشراقي وإن كان صريح الوضوح في هذه المشكلة فإنه بصفة عامة كامن في أعماق فلسفة الشيخ الرئيس. أقول ذلك لأن الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا ليس على درجة واحدة من القوة والوضوح فتارة يقوى وتارة يخفت، ولكنه موجود بالقوة في فلسفته، ومحاولتنا في هذه الدراسة هي السعي لايجاده بالفعل ماثلًا أمام أعيننا.

والشيخ الرئيس وإن نجح في أن يصبغ فلسفته بصبغة عقلية في بعض الأحيان، فإنه في أحيان أخرى وجد انه لا مناص من الاشاحة عن الوجه الاشراقي في فلسفته. هذا ما حاولت - في حدود قدراتي وامكانياتي - أن أكشف عنه اللثام في الفصول السابقة، وسعيت اليه السعي نفسه في هذا الفصل، وعلى نحو ما أعتقد فتصور ابن سينا لعملية الفيض ورؤيته للصلة بين الله والعالم، وعنايته تعالى بالعالم يغلب عليها مسحة اشراقية فالعالم أثر من آثار جوده وفضله تعالى، وفيض من فيوضاته، وهو يسبح في بحر من الخير، لأنه صادر عن الخير الأول أو الخير المحض؛ ومن ثم تسعى الموجودات للعودة اليه، وكلما صعدنا من الأدنى الى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير وما

= القسم الرابع: الأشياء التي يغلب الشر فيها.
القسم الخامس: أو يساوي ما ليس بشر.
وفي رأي ابن سينا أن هذه الأقسام الثلاثة غير موجودة لأن الوجودات الحقيقية، والاضافية في الموجودات لا محالة تكون أكثر من الاعدام الاضافية الى صلة على الوجه المذكور.
انظر الاشارات، ط ٧١، ف٢٣ - ٢٤، ص٧٣٠ - ٧٣٩، وانظر أيضًا شرح الطوسي على هذين الفصلين.

ذلك إلا لقربه من المنبع الذي صدر فيه، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعودًا حتى تصل الى المبدأ الأول، وهو كما يقول ابن سينا، سبب لكل خير وأصل لكل اشراق وفيض.

الفصل الرابع

أثر نظرية الفيض على آراء ابن سينا في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به.

أولاً: الجانب الاشراقي في نظرية الفيض الافلوطينية وأثرها على فلسفة ابن سينا.

سأحاول عبر الصفحات القليلة القادمة أن أقدم تصوراً موجزاً عن نظرية الفيض الأفلوطينية من جانبها الاشراقي لترى إلى أي حد تأثر فيلسوفنا بآراء الشيخ اليوناني في هذا المجال، ومنها ننتقل الى بيان جوانب التأثر في محاولة منا لتقديم رؤية شمولية عن أبعاد الاتجاه الاشراقي السينوي في مجال مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم.

الفيض أزلي عند أفلوطين، فكل موجود يفيض عن الواحد، أو كما يقول، تنبثق الموجودات من الواحد كما ينبثق الضوء من الشمس، فليس للموجودات كيان مستقل، وإنما تكتسب وجودها منه. أما الاحساس الذي قامت عليه نظرية الفيض الأفلوطينية فهو أقانيم Hypostases ثلاثة هي: الواحد والعقل والنفس. فالواحد The One هو المصدر والأصل صدر عنه العقل logos-nous، وبتأمل العقل لذاته صدر عنه الأقنوم[1] الثالث وهو النفس soul

(١) الأقنوم عند أفلوطين يعني المبدأ والأصل. فكل أقنوم من أقانيمه الثلاثة يعتبر مبدأ وأصلًا لما يأتي بعده فالواحد هو المبدأ والأصل لجميع الموجودات صدر عنه العقل الذي يعتبر مبدأ وأصلًا للأقنوم الذي يليه وهو النفس، وهي بدورها مبدأ لآخر الموجودات وأعني بها الطبيعة.

وبتأمل النفس للعقل صدر عن جزئها السفلي الطبيعة physis مبدأ الحياة ومبدأ الحركة في العالم المحسوس[١]. والمادة Matter هي آخر الموجودات الصادرة عن المبدأ الأول، وبوجودها تنتهي عملية الفيض، فهي تحديد مطلق وسلب تام، وتشير الى آخر درجة في الهبوط من الغير عبر المستويات المتتالية للواقع[٢]. ما يعنينا من أمرها هو الوجه الاشراقي الذي به تحدث عنها أفلوطين في التساعيات. فالمادة[٣] دائمًا مرتبطة ومغطاة بـالصـورة[٤] التي هـي خير. والمادة عند أفلوطين هي أجمل ما في إمكان النفس أن تصفه، فهي كائن عضوي متكامل، وتكاملها بالرغم من عدم كماله، فهو أفضل انعكاس ممكن على المستوى المكاني الزماني لوحدة الكائن الحي بالنسبة إلى تعدد الاشكال والصور في العقل[٥]. وبالرغم من خصائص المادة المعقدة وسلبيتها، فإنها ضرورة من ضروريات النظام، فهي التي تظهر ما ينتجه الواحد من خير من حيث أنها تحده بالمادة الأساسية لخلق الصور، وبدونها لا يكون للعالم وجود حقيقي. والمادة بهذا المفهوم غير المباشر تكون خيرًا وإن لم تكن كذلك في ذاتها فهي رمز للفوضى والاضطراب، بل وهي شر مطلق وينقصها الخير[٦].

ربما أن الواحد[٧] هو الخير المطلق، فهو يفيض بنوره واشراقه على العالم،

---

(١) Plotinus: The six Enneads, translated by stephen Mackenna α B.S. Page, U.S.A. 1952, Enn. V. 2.1

(٢) The Concise Encyclopaedia of Western philosophy, edited by J.O. Urmson, New york, first edition 1960, P. 319.

(٣) يسمى أفلوطين المادة اللاوجود وهي تتميز بالتغير وعدم الثبات، وكل مجرد إمكانية أو مجرد قدرة على استقبال الوجود. فهي قادرة على استقبال كل الصور لأنها تحوز أي صورة في حالة نقية. ووجودها ليس إيجابيًا وإنما هو وجود سلبي، وهي تبدو غير شفافة وصماء ومخالفة تمامًا للنور الذي تمثل الواحد.

(٤) Armstrong: The Cambridge history of later Creek α early mediavel philosophy, P. 257, Mcreal: Masterpieces of world philosophy London 1961, P. 250.

- Enn 1. 8. 5.

(٥) The New Encyclopaedia Britannica, 1978, Vol 14, P. 541.

(٦) Enn. 2. 4. 16.

(٧) الواحد عن أفلوطين مطلق، مكتف بذاته، يعلو على كل مكان وحركة، وكل نشاط للفكر الذي يتضمن ثنائية الذات والموضوع. وهو ليس نقطة هندسية ولا عددًا، ولكنه معيار =

فهو المبدأ والأصل الذي منه نشأ العالم لفرط قوة انيته وشرتها[1] وهو قوة فاعلة أي قادرة على الخلق. والواحد، وإن كان هو العلة الأولى التي صدرت عنها الموجودات - بطريق التسلسل والتدرج - فليس معنى ذلك أنه يهب القوة مما في داخله لكي ينتقل الكائن الى الوجود فتأثير العلـة على معلـولاتها يتم بغير حركة أو بمعنى آخر يتم دون أن يتأثر الواحد أو يعيبه تغيير أو ينتقص منه شيء، فهو يظل كما هو تامًا كاملًا قائمًا في ذاته، فيفـوق كـل جـوهـر لأنـه مبدع الجوهر والكل[2]، وتأثيره تعالى على الموجودات الصادرة عنه إنما ينشأ عن طريق انتقال فاعليته إليها، ولعل ما يوضح هذا المعنى هو فهمنا لمعنى الصدور عند أفلوطين، إذ ليس معناه عنده أن هناك شيئًا يخرج عـن ذاتـه إلى الخارج، وإنما معناه وجود تأثر في الخارج ينبع من قوة عليا. وهذا الصدور يحمل معنى العطاء والبذل. وهذا يعني ان الواحد دائم الحضور[3] في العالم.

وأود أن أنوه إلى أن نظرية الفيض الأفلوطينية قد اعتمدت على فكرتين أساسيتين هما: التـأمـل والكمال. فـالتـأمـل Nœsis-contemplation هـو منشـأ الكائنات، به تنبثق الموجودات عن الواحد بحركة مزدوجة من الخروج والعودة[4]، وهو أرفع درجات المعرفة[5]. وأزيد الأمر توضيحًا وإيضاحًا

= العدد، وهو المقياس وليس الشيء الذي يقاس انظر:

Enn. tv. 9. 6; see also Armstrong: Plotinus, P. 6.

Elmer O'brien (S.J.): The essential Plotinus, first printing 1964, P. 18.

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ص ١٨٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

(٢) تذكرنا هذه الفكرة الافلوطينية بما ذكره أرسطو عن المحرك الأول وكيفية تحريكه للسماء الأولى، وهي فكرة قائمة على أساس فكرة الكمال. فالحركة تنتقل من المحرك الأول الى المتحرك دون أن يتأثر المحرك بل ودون أن يشوبه نقص، وتأتي الحركة من السماء الأولى في حالة عشقها للمحرك الأول.

(٣) لا يعني هذا الحضور أن علاقة الله بالعالم عند أفلوطين هي علاقة مكانية، وإنما معناه ان هذه العلاقة هي علاقة اعتماد واحتياج الموجودات اليه.

(٤) Enn. V. 2. 1.

(٥) جمع أفلوطين في فلسفته بين النظر العقلي المجرد والحدس، واستخدم هذا الأخير في نظريته =

فأقول: إن التأمل هو حياة كل موجود من الموجودات التي صدرت عن المبدأ الأول، ولكن تأملها (أي الموجـودات) ليس على درجـة واحـدة مـن القـوة والوفرة، والدليل على ذلك ان تأمل الموجودات التي تنتمي الى العالم الروحي، وأعني بها الواحد والعقل والنفس أكثر وفرة وقوة، بل وأكثر هدوءاً وتأملاً من تأمل الطبيعة، فتأمل هذه الأخيرة صامت ضعيف.

والتأمل عند أفلوطين تخيل العقل. ولما كان العقل لحظة التأمـل يـرى ذاتـه بحدس مباشر هو فعل الوجود، والوجود هو التأمل، وان كل حياة عنده هي تعقل، وأن التعقل الحق هو وجود حي. والموجودات الأكثر تأملًا هي أكثرها وجودًا. وأدنى أنواع التأمل هو تأمل الطبيعة[١]، ثم تأمل النفس[٢]، فتأمل العالم المعقول[٣] أما أسمى أنواعه فهو تأمل الواحد[٤].

هنا قد نجد من يتساءل متعجبًا: كيف يكون المبدأ الأول متأملًا وهو لا يفكر؟ وعلى الفور يجيبنا أفلوطين مستنكرًا هذا التساؤل فيقول: على الرغم من أن مثال الخير لا يفكر فإنه لا يمكن القول إنه غير ذي عقل أو فكر. إنه عقل متعالٍ ومعرفة عليا.

غاية عقلنا، كما يقول أفلوطين، هو رؤية الواحد. والرؤية[٥] يجب أن

= المعرفية والاخلاقية. ففي رأيه ان الحدس العقلي هو خير سبيل لتحقيق الاتصال بالواحد والاتحادية، ولا تصل النفس إلى هذا النوع من الحدس إلا إذا تطهرت من علائق العالم المادي وتحررت من قيودها. فإذا تم لها ذلك، يكون إدراكها لحقائق الكائنات أصفى وأتم. فهي في هذه الحالة لا تستمد معرفتها عن طريق الحواس، بل تكون مباشرة من النفس الكلية إلى النفس الجزئية وفي حال من الذهول.

(١) Enn. III. 8. 4.

(٢) Enn. III. 8. 5.

(٣) Enn. III. 8. 4.

(٤) Arnou (Rene): Prasces et theoria, étude de detail sur le vocabulaire et la penseé des Enneades de plotin, nouvelle edition Press de l'universite Gregorienne, Rome, 1972. P. 12 - 13.

(٥) تحدث أفلوطين عن الرؤية visioning وبين طبيعتها في بداية الفصل الثامن من التساع الأول وذكر أن الرؤية المقصودة هي رؤية باطنة تتجه الى الداخل لا إلى الخارج، وأنها لا تتم إلا إذا استحوذت عليه الألوهية أو فني فيها. فالرؤية هي غاية فعل النفس، والنفس لا تتوقف =

تكون فعلًا صادرًا عن شخص قد حزم أمره على اختيارها[1]. ولما كان الأمر كذلك فقد ركز في موسوعاته على بيان الطريق الصاعد الذي يصف النفس في ارتفاعها إلى المبدأ الأول واتحادها به، وهذا الطريق وإن دار حول تأمل النفس فهو يعكس لنا الجانب الأخلاقي الاشراقي في فلسفته.

وبالرجوع إلى التساعيات تبينت أن أهم الوسائل التي تعين النفس على الوصول الى مبدئها الأول هي: الرجوع إلى الذات والاهتمام بالباحث[2]، والتأمل الخالص، الحدس، والتطهير[3] وهذه الوسائل في جملتها لا تبعد كثيرًا عما ذكره ابن سينا في الأقسام الإلهية من مؤلفاته في محاولته لتحقيق الاتصال بالعقل الفعال. فقد وجد أن الحواس الباطنة[4] أفضل من الحواس

= عن العمل الا عندما تتم لها الرؤية وتدرك أنه لم يعد هناك مجال للبحث عن شيء آخر أبعد منها. وقد شبهها أفلوطين بأشعة الشمس التي تغمر ضفاف النيل. والأصل في الرؤية هي الوحدة. ولما كانت عملية الرؤية تنطوي على طرفين هما: الذات التي ترى والموضوع الذي يُرى، فإن الغاية منها هو الحصول على الوحدة بين الرائي والمرئي أي إذابة الثنائية بين الذات والموضوع. وقد عمم أفلوطين الرؤية على جميع الموجودات وجعلها هدفًا أسمى لها، ولكن إذا كان للحيوان والنبات رؤية، فإن رؤية الانسان هي أعظم الرؤى، لإنه أكثر الموجودات قربًا من النبع أو الواحد.

(١) Enn. 6. 9. 4. see also, Micinery: A history of western philosophy, university of Notre Dame Press, frist published 1963, vol 1, P. 394.

(٢) من أقوال أفلوطين التي توضح ضرورة الرجوع الى الذات والاهتمام بالباطن حتى يمكن للمتأمل رؤية الواحد قوله: «يجب على المتأمل في الله أن ينظر اليه من صميم ذاته كأنه في معبد ونأمله بمميز عن الأشياء الخارجية، خاصة الصورة الخارجية». د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ص ٥٢؛ وانظر أيضًا أرسطو طاليس: أثولوجيا، الميمر الثالث.

(٣) التطهير عند افلوطين هو الخروج عن الجسد، وهذا الخروج هو بعث جديد لها، وهو اليقظة الحقيقية للنفس. وقد لعبت فكرة الطهارة purification دورًا هامًا في مذهب أفلوطين الأخلاقي إلى حد وصف الحكمة المطلقة وضبط النفس والعدالة والشجاعة بأنها نوع من الطهارة. انظر The Encyclopaedia of philosophy published by paul Edwards Macmillan, New York 1967, p. 354

(٤) أشار أفلوطين إلى هذه الفكرة عندما نصب سلمًا للفضائل لكل من يحاول النجاة، وقال إن ترقي هذا السلم يقتضي طرح الحواس الظاهرة واستبدالها بالحواس الخمس الباطنة وهي: =

الظاهرة، واللذة العقلية أفضل من اللذة الحسية، والادراك الكلي أفضل من الادراك الجزئي، وهو وإن رأى أن التأمل العقلي والنظر الخالص أفضل وسيلة تمكن الإنسان من تحقيق الاتصال بواهب الصور فقد أفسح مجالًا للحدس كطريق موصل إلى هدفه الأسمى ولن يتحقق له ذلك الا بعبارة الباطن وتطهير النفس من علائقها المادية.

لم يقتصر اهتمام أفلوطين بالنفس على النفس الانسانية وحسب، وإنما امتد اهتمامه ليشمل نفس العالم أيضاً. فالعالم المحسوس في رأيه، أشبه بالكائن الحي تسري فيه الحياة، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة تحييه نفس هي مصدر قوته ونشاطه، وتعتبر توجيهها الحكيم للكون أمرًا فريدًا ونشاطًا كامنًا بسيطًا تقوم به دون تعقل أو تقدير[(١)].

ووفقًا لما ذكره أفلوطين في التساعيات، فإن العالم المحسوس يسير وفقًا للعقل وهو دائمًا في اتفاق مع ذاته، وليس في حياته تخبط أو اتفاق، بل يسود هذه الحياة انسجام واحد، وأشكاله تتبع ترتيبًا عقليًا، وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقًا للأعداد[(٢)] أو يحتفظ بشيء مما يسود العالم المعقول من نظام، ومع ذلك يعتبره أفلوطين ظلًا للحقيقة.

وكينونة العالم وهيئته تنحدر فيما يرى أفلوطين، من المبدأ الفعلي الذي يتبع القاعدة القائلة بأن النموذج الكلي للعالم موجود في المبدأ العقلي الذي يجب أن يكون عالمًا عقليًا أو ما يسميه باسم الوجود الحي[(٣)].

= ١ ـ الفكر الصافي من الادناس. ٢ ـ التصور للصورة الروحانية، ويلقي عنه الصور الجرمية ٣ ـ الذي يذكر لباب الأشياء لا عناصرها. ٤ ـ القوة على إدراك المناسبات والمشاركات الروحانية ٥ ـ القوة على إدراك المخاطبات والمباينات الروحانية. انظر عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ص ٢٣٥، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦.

(١) Armstrong: Plotinus, London 1953, P. 98; Enn TV. 4. 11.

(٢) التساعية الرابعة، المقال الرابع، فصل ٣٥.

(٣) Plotinus: The six Enneads, English translation, Enn. 5. 9. 9.

وفي سيرنا الدؤوب لتتبع الاتجاه الاشراقي الأفلوطيني في مشكلة الفيض، وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به، سنقف الآن مع أفلوطين وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على تصوره للعالم السماوي فنراه يقول: القوى الروحية في العالم تتمثل في أربعة أنواع من النفوس مرتبة درجات بحيث يزداد سمو درجتها كلما ابتعدت عن العالم الأرضي وهذه النفوس هي: ١ ـ نفوس السماء، ٢ ـ نفوس الحق، ٣ ـ نفوس البشر، ٤ ـ نفوس الكواكب[١]. ولحركة السماء تأثيرها على القوى الروحية العليا، فهي تحدد اتجاهاتها وتأثيرها على القوى الأرضية. والسماء تحتشد بالنفوس، والنفوس السماوية تفوق النفوس الانسانية في الرتبة والشرف تمامًا كما نقول ان للكون عقلاً هو أسمى من عقل الإنسان وما ذلك الا لأنه أحد النواتج المباشرة للألوهية.

والكون في جلته كائن حيّ واحد متضافر الأجزاء، وصورته وإن انعكست في الاشكال والصور التي تكونها حركة الأجرام السماوية، فإن حقيقته تتمثل في الأشكال التي يتكون فيه أو في الأجزاء (النجوم والكواكب) التي ترسم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها[٢].

ما يهمنا من هذه الأشكال التي تكونها النجوم هو فاعليتها، وأعني بها تأثيرها على الاشياء الأرضية. فالشمس مثلًا تدفىء الأرض فإنه تنقل إليها قدرًا من النفس، والأمر كذلك بالنسبة لبقية الكواكب فهي مجتمعة تكوّن شكلًا واحدًا، وتغير اتجاهاتها بتغير هذا الشكل. أما تأثير الكواكب فإنه ينتقل ـ دون عمد ـ إلى الأشياء الأرضية بنوع من الاشعاع، وهذا الاشعاع والفيض ما هو إلا جزء من الكل.

(١) نفوس الكواكب في مذهب افلوطين ـ آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة. وهي تعلو على الزمان، وليست بحاجة الى ذاكرة، ولا ينسب اليها أفلوطين الفكر الاستدلالي، وهي ثابتة ووجودها وفعلها ثابت، تعيش قريبة من العالم فوق المحسوس، وتنصرف حياتها إلى تأمله، وحياتها سعادة دائمة، وهذه السعادة تفرضها الضرورة الطبيعية وليست أمرًا خاضعًا لإرادتها، انظر التساعية الرابعة، المقال الرابع فصل ٣٨.

(٢) التساعية الرابعة، المقال الرابع فصل ٣٥.

ومن المداخل الأخرى التي يمكن أن ننفذ من خلالها إلى بُعْدٍ آخر من أبعاد الاتجاه الإشراقي الأفلوطيني، اعتقاده في الرق والتنجيم والسحر والقوة الخارقة للطبيعة، وفي ذلك يقول: « إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة، وإنما ثالث القوى من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت أفاعليها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية، ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل، إرادة أن يقال انهم هم الذين يعملون بها، وليس كذلك، بل الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية، وحركاتها وقواها الآتية بها »[1].

أما قول أفلوطين بالسحر وإن تجاوز به حدود المعقول إلى اللامعقول في الإطار العام لفلسفته، فقد أفادنا فائدة مزدوجة؛ فهو من جهة كشف لنا عن جانب يمكن أن نقول عليه في تحديد مصادر الاتجاه الاشراقي عند افلوطين. ومن جهة أخرى عكس لنا قوله بالسحر جانباً من اعتقاده الشخصي، هذا فضلاً عما ساد عصره من الاعتقاد في هذه الأمور.

وأفلوطين وإن قنن حديثه عن السحر، في ذلك إلا ليدرء عن فلسفته الهجوم والنقد. فالسحر الحقيقي في رأيه هو التحاب والتنافر بين الموجودات في الكون. وما عمل الساحر إلا أن يجمع بالملامسة بين الموجودات التي تتألف مع بعض أو يحس كل منها نحو الآخر حبًا غريزيًا. وبالجملة يؤثر السحر على الجزء اللاعاقل منا، وتأثيره أشبه بتأثير الموسيقى التي تطرب شهواتنا اللاعقلية فقط، وليس عقلنا وإرادتنا[2].

تلك كانت نبذة مختصرة عن الجانب الاشراقي في مشكلة الفيض الأفلوطينية وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى به، وفي ضوء حديثنا السابق عن هذا الجانب عن ابن سينا، يمكننا ان نتبين إلى أي حد كان تأثير الاتجاه

(١) د. عبد الرحمن بدوي: افلوطين عند العرب، ص ٧٨.

(٢) د. فؤاد زكريا. التساعية الرابعة لأفلوطين، المقال الرابع، فصل ٤٠، وانظر أيضًا الميمر السادس في أثولوجيا، ص ٢٧٦.

الاشراقي الأفلوطيني على فلسفة ابن سينا، وهو كما رأينا تأثير جد عظيم، فقد وجد الاتجاه الاشراقي الأفلوطيني قبولًا واستحسانًا من الشيخ الرئيس الذي لم يجد غضاضة من أن يتخذ من نظرية الفيض الأفلوطينية مخرجًا يحسم به مشكلة الخلق وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وهو ما سأحاول ان القي عليه الضوء الآن عند تقييمي لجوانب التأثير والتأثر.

ثانيًا: تقييم لجوانب التأثير والتأثر

تيسيرًا على أنفسنا في عملية التقييم والمقارنة بين الجانب الاشراقي السينوي في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم، وعنايته تعالى بالعالم، وبين نظيره عن أفلوطين. أقول تيسيرًا على أنفسنا في هذه العملية ووصولًا بها إلى الإجابة المنشودة، فلنحصر النظر في جوانب الاتفاق بينهما في هذه المشكلة من جهة، وفيما أضافه ابن سينا إليها من جهة أخرى، وهذا ما يمكن أن أبلوره في النقاط التالية: -

١ - القول بأن المبدأ الأول هو المصدر والأصل أو العلة الأولى التي صدرت عنها الموجودات بطريق التدرج أو التسلسل من الاشرف فالأشرف الى الأخس فالأخس، وليست علته تعالى راجعة الى ان يهب القوة مما في داخله لكي ينتقل الكائن الى الوجود، بل لأنه مفيض، وأنه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي.

٢ - القول بأن المبدأ الأول والواحد خير وكمال وعقل، وانه ذو وحدة مطلقة وهذه الوحدة لا تسمح في داخلها بوجود أي كثرة، وقد حل أفلوطين مشكلة علاقة الكثرة بالوحدة بالتشبيه، فشبه الواحد بالشمس أو النور، والموجودات الصادرة عنه بالاشعاعات، فاعترف بذلك للكثرة الى جانب الوحدة. والكثرة عنده في الواحد وليس الواحد في الكثرة، وفي ذلك يقول: «إن كل ما يوجد إنما يوجد في الواحد، وان الماهية الأولى حاضرة في كل

شيء، وأن لكل شيء نصيبًا منها»[1].

وقد وضح اتفاق الفيلسوفين في قولهما: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا، وهو ما عبر عنه أفلوطين بصدور العقل ـ الأقنوم الثاني ـ عن الواحد، وعن طريق التأمل يتوالى صدور الموجودات عن هذا العقل. والأمر كذلك عن ابن سينا، فأول ما يصدر عنه تعالى هو العقل الأول الذي يصدر عنه ثلاثة أشياء هي: عقل ونفس وجرم، وعلى هذا النحو، يستمر صدور العقول الى العقل العاشر وهو آخر العقول المفارقة.

٣ ـ القول بأن الفيض أزلي وهو أمر لازم وضروري، وإن كل موجود يفيض عن الواحد لا ينفصل كلية عنه.

٤ ـ القول بأن هيولى العالم العنصري وكذلك الصور صادرة عن العقل الأخير (العقل الفعال عند ابن سينا، والنفس عند افلوطين).

٥ ـ القول بأن عملية الفيض Emanation أو صدور الموجودات عن المبدأ الأول ليست غاية في حد ذاتها، أو ليست هي نهاية مطاف الموجودات، وإنما هي بداية لنشاطها الروحي، فالكل منه واليه يعود، والحياة مستمرة ومتصلة، والحركة دائبة من وإلى الواحد.

واتفاق الفيلسوفين في هذا الرأي كشف لنا عن الوجه الاشراقي في فلسفتها والذي تمثل في اهتمامها بالجدل الصاعد وبعودة الموجودات الى مصدرها، فليس صدور الموجودات عنه تعالى هو خاتمة عملية الفيض، وإنما يكون أيضًا بداية لرحلة جديدة تقوم بها النفس الطاهرة، العارفة بربها، وهي إذا ما عقدت العزم على ذلك، وأخلصت النية لله، وتطهرت من علائق العالم المادي، يصبح الطريق مهيأ أمامها للوصول إلى معرفة الحقائق ونيل الفيض والاشراق الإلهيين، والذي يكون في هذه الحالة فضل من الله يمن به على هذه النفس؛ وليس غاية لها تسعى اليه بمجاهدتها ورياضتها، وهذا يعني أن تأكيد

(١) Enn. 5. 5. 9.

الفيلسوفين على أهمية طهارة النفس ومجاهدتها ورياضتها هو في رأيهما الطريق الموصل إلى المعرفة بالمبدأ الأول.

٦ ـ القول بقدم العالم وبألوهية عالم السماء، وأن العالم ما هو إلا فيض من فيوضات المبدأ الأول وإشراق من إشراقاته تعالى.

٧ ـ نظرًا لاهتمام الفيلسوفين بالاشراق والمعرفة الاشراقية، فقد أكدا على أهمية التأمل الباطني للنفس وعكوفها على ذاتها، وتطهرها من علائق البدن[١]، فالنفس التي تتحقق بهذه الخصال يكون إدراكها لحقائق الكائنات أصغر وأتم فهي في هذه الحالة لا تستمد معرفتها عن طريق الحواس بل تكون مباشرة من النفس الكلية الى النفس الجزئية، هذا عند افلوطين، بينما تكون هذه المعرفة عند ابن سينا مباشرة من العقل الفعال الى النفس الانسانية.

٨ ـ جمع الفيلسوفان في نظريتهما المعرفية والأخلاقية بين النظر العقلي المجرد وبين الحواس باعتبار أن هذا الأخير هو خير سبيل لتحقيق الاتصال بالواحد عند أفلوطين، وبالعقل الفعال عند ابن سينا.

٩ ـ يتفق الشيخان: اليوناني والرئيس في أن عناية الله بالعالم ورعايته تعالى له مستمرة، وان هذا العالم خير، لأنه كما يقول أفلوطين صورة للخالق أو الواحد وهذا يعني أن العالم المحسوس خير كمبدئه، وإن كانت خيريته أقل درجة من خيرية الواحد[٢]. والأمر كذلك عند ابن سينا فعالمنا الحر هو أفضل العوالم الممكنة، رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي

---

(١) في رأي افلوطين: اتصال النفس بالبدن هو مصدر الشر الانساني، وليس معنى ذلك ان تقطع النفس صلتها بالحياة لتكون في مأمن من الشر، وإنما المعنى المقصود عنده أنه ينبغي على النفس ان تعنى بحاجات الجسم وتدبيرها مع عدم تحولها عن التأمل والأشياء العليا.
Enn. I. 3. 1.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ١٤٣، ص٤ ١٩٧٠.

على ما هي عليه ولا تؤدي إلى الشرور[1]. ووجود الشر في العالم ليس بمانع لوجود الخير، بل الخير موجود ووجوده غالب على وجود الشر.

١٠ ـ وأخيرًا يمكننا أن نقول إنّ عتقاد أفلوطين في الرقى والتنجيم والسحر والقوة الخارقة للطبيعة[2] ـ وهي المعتقدات الشائعة في عصره ـ قد أضاف إلى فلسفته الميتافيزيقية بُعْدًا اشراقيًا. أما ابن سينا فقد أكد هذا البعد الاشراقي في فلسفته بتدليله على ظاهرة إدراك الغيب في حاله اليقظة وفي حالة النوم بوجود نفوس للأجرام السماوية، بل ولقد دافع عن الظاهرة الغريبة بأساليب متعددة[3]. وقد وضح هذا المعنى في النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات وهو بعنوان: «في أسرار الآيات»، فذكر ان هناك عجائب وغرائب وخوارق للعادات[4] تنسب للعارفين، وأخرى حادثة في هذا العالم[5].

وإذا كان لي أن أقول كلمة في هذا المجال، فيمكنني أن أقول إن حديث الشيخ الرئيس عن هذه العجائب والغرائب والخوارق وإن دل على مسايرته لمعتقدات عصره وما ساد فيه من أفكار خاصة عن علم الفلك[6]، فقد دل

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (جـ٢) م١ ف٦ ص ٤٢٢.

(٢) افلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا، المقال الرابع، فصل ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٥.

(٣) الإشارات ط١٠ ف٧ ص ٨٦١ - ٨٦٢، ف١٨ ص ٨٧٨.

(٤) الاشارات ط١٠ ف٢ ص٨٩٢؛ راجع ما ذكرناه عن هذه العجائب والخوارق في الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٥) الإشارات ط١٠ ف٣٠ ص٩٠٠ - ٩٠١.

(٦) من المسلمات العلمية الشائعة في عصر ابن سينا والتي بنى عليها مذهبه: القول بأن الأفلاك تسعة بعضها في جوف بعض، وأدناها إلينا فلك القمر، وهو محيط بالهواء من جميع الجهات. وقد كان أهل هذا العصر من الطبيعيين والمنجمين يعتقدون أن الكواكب أجسام سماوية، وأن لها نفوسًا تحركها وأن لحركاتها تأثيرًا في نفوسنا وأجسامنا، وأن لها أفعالًا وآثارًا في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طبائعها، فيفيض من الجرم الأقصى عن الأجسام استعداد المادة لقبول الصورة، ويفيض منه على النفوس تهيؤها لقبول العقل بالفعل، ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الأجسام بردًا وجمودًا، وتولد في النفوس استعدادًا لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم. وأن المريخ فلك الغضب، والقمر فلك =

أيضًا على عدم تمسكه بأن بصبغ فلسفته بطابع عقلاني كما هو الحال عند أرسطو، واضافته لهذا اللون الاشراقي في فلسفته قد أكد لنا بصورة أو بأخرى ابتعاده عن فلسفة المعلم الأول من جهة، واستقلاليته وقوة شخصيته من جهة أخرى.

يبقى لي أن أقول كلمة أخيرة وهي أن ابن سينا وان استعان في تكوين رأيه في مشكلة الفيض وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم بما ذكره أفلاطون[1] وأرسطو[2] في هذا المجال، فإنه قد استطاع بمهارة وبراعة أن ينتخب من آراء أفلوطين ما يعينه على استكمال مذهبه الفلسفي، وهو بما انتقاه من أفكار أفلوطين قد أضاف إلى فلسفته بعدًا إشراقيًا عزز به اتجاهه الاشراقي وزاده قوة ووضوحًا.

= التبدل والتحول. وقد وجد هذا الاعتقاد عند اليونان والكلدانيين، ووجد أيضًا عند بعض العلماء الحرانيين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم. أضف الى ما تقدم أن علماء ذلك العصر كانوا يعتقدون أن الأرض هي مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب تدور حول الأرض، وهو ما ذهب إليه بطليموس في كتابه المجسطي، وما عبر عنه ابن سينا والفارابي في إلهيّاتها.

كان لهذه الآراء صداها المؤثر على ابن سينا، وقد وضح ذلك في قوله: بأن الأمور الحادثة في هذا العالم تحدث عن مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الأرضية. والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية... وأن القوى السماوية يحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة وجوه: أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه، وتلك إما عن طبايع أجسامها وقواها، واما عن طبائعها النفسانية. والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأصول الأرضية». أنظر الشفاء - الالهيات، المقالة العاشرة الفصل الأول ص٦٤٢ - ٦٤٣؛ النجاة، الالهيات، المقالة الثانية ص٣٢ - ٣٣ تعليقات الشيرازي على الفصل الأول من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء؛ د. جميل صليبا: من افلاطون الى ابن سينا، ص٧٤ - ٧٦، مكتبة النشر العربي، دمشق ط١ ١٩٣٥.

(١) أخذ ابن سينا عن أفلاطون قوله: ان للكواكب نفوسًا، ثم زاد عليها بأن جعل نفوسًا لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٣ - ٨٥.

(٢) ومن أرسطو أخذ ابن سينا قوله ان فوق العالم إلاها، وأن هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وأنها تتحرك تحت تأثير العقول.

الباب الثالث

الجانـب الاشراقـي في رأي ابـن سينـا في النبـوة والمعجزات.

يتضمن هذا الباب، إلى التقديم، الفصول الآتية:

الفصل الأول: علاقة الجانب الاشراقي في مشكلة المعرفة السينوية برأيه في النبوة.

الفصل الثاني: أثر المنظور الاشراقي في نظرية ابن سينا في الفصل والانفصال على رأيه في النبوة.

الفصل الثالث: أثر الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا في موقفه من المعجزات.



تقديم

تحقيقًا لسابق وعدنا - في الباب الأول من هذه الدراسة - بأن نتخير من بين مباحث ابن سينا في مشكلة الألوهية تلك التي نتوخى أن نستشف منها اتجاه ابن سينا الاشراقي. تحقيقًا لهذا الوعد، أجد لزامًا علي الآن بعد أن تحدثت في الباب المشار اليه أعلاه، عن الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا في رأيه في الله كمبدأ أول للوجود. واستدلاله على وجوده تعالى وكذلك طبيعته وصفاته تعالى من منظورها الإشراقي. وبعد أن تحدثت في الباب الثاني عن الجانب الاشراقي في مشكلة الفيض عند ابن سينا وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم. بعد هذا، لم يبق لدينا الا أن نتحدث عن رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات من الزاوية التي تهمنا في هذا الحديث، وأعني بها الزاوية الاشراقية لكي يكتمل تصورنا عن الاتجاه الاشراقي في مشكلة الألوهية عند ابن سينا.

ونقول بادىء ذي بدء أن النبوة كنظرية في فلسفة ابن سينا تعد واحدة من موضوعات العلم الالهي تقتضيها العناية الالهية لضرورتها لمنفعة الناس وخيرهم، وهي أيضًا من الموضوعات التي يلتقي فيها الدين والفلسفة. أقول ذلك لأن ابن سينا في دراسته لهذا الموضوع الذي يمس العقيدة الدينية لم يستطع أن يغفل أساتذته من فلاسفة اليونان؛ ونظرًا لتأثره بقطبيها، وأعني بهما

أفلاطون وأرسطو، فقد أخذ منهما بعض الآراء الخاصة بالنبوة ومزجها بتعاليم الاسلام.

ونظرًا لأهمية موضوع النبوة فقد أولاه الشيخ الرئيس جل اهتمامه في الهياته وبخاصة في الهيات الشفاء[1] والنجاة[2]. أما في الإشارات والتنبيهات فيصف ابن سينا الرحلة الروحية الصوفية من البدايات الأولى للإيمان إلى المرحلة الأخيرة في الرؤية المباشرة للاله[3]. ويواصل على نحو مطرد شرح قوة المعرفة والوحي والمعجزات والنظم الشرعية والقانونية التي من خلالها يبلغ القانون الالهي إلى نهايته[4]. وقد أثبت النبوة والشريعة في الفصل الرابع من النمط التاسع، وركز حديثه في النمط العاشر على بيان العجائب والغرائب وخوارق العادات التي تنسب للعارفين، وتلك التي تحدث في العالم[5]. ولإثبات النبوة أيضًا، أفرد لها ابن سينا رسالة[6] ضمن تسع رسائل من الحكمة والطبيعيات أوضح فيها ماهية النبوة، وذكر معنى الوحي والملك والرسالة[7]، والرسول. وتحدث كذلك عن هذا الموضوع في «الرسالة العرشية»، وفي رسالة «أصول النفس» تحدث أيضًا ابن سينا عن النبوة ولكن بطريقة غامضة

---

(١) انظر الفصل الثاني من المقالة العاشرة وهو بعنوان: «في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد». وأنظر أيضًا الفصل الخامس من نفس المقالة وهو بعنوان: في الخليفة والإمام ووجوب طاعتها، والإشارة الى السياسات والمعاملات والأخلاق»، وقد سبق لي الاشارة إلى أهمية هذا الفصل في تحديد رأي ابن سينا في النبوة وذلك عند حديثي في الفصل الثاني من الباب الأول - عن صلة ابن سينا بالشيعة، وأثر هذه الصلة على الجانب الاشراقي في فلسفته.

(٢) راجع المقالة الثانية من الاهيات النجاة، تحت عنوان: «في إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد».

(٣) The New Encyclopaedia Britannica 1970 - 1973, vol 2, P. 541.

(٤) The New Encyclopaedia Britannica 1978, vol 9, P. 1020.

(٥) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٣٠ ص ٩٠٠ - ١٠٩.

(٦) عنوان هذه الرسالة هو: «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، ص ١٢٠ - ١٣٢.

(٧) انظر الفصل الثالث عشر من رسالة أصول النفس»، ص١١٧ - ١١٩، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ط ١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م.

بعض الشيء بالمقارنة بحديثه عنها في رسالة «المبدأ والمعاد».

ولموضوع النبوة[1] والمعجزات أهمية خاصة في دراستنا، إذ بحديثنا عنه نستكمل تصورنا لمشكلة الألوهية عند ابن سينا، بيد أننا سنقصر حديثنا عن هذا الموضوع على الجانب الاشراقي فيه تمشيًا مع هدفنا من هذه الدراسة.

وليس بكاف في مجال دراستنا لموضوع النبوة والمعجزات أن نقول إنه من موضوعات العلم الالهي التي نزل في حقها العديد من الآيات القرآنية. واتضحت طبيعتها في جانب من الأحاديث النبوية الشريفة، بل لا بد من البحث عن أصول هذا الموضوع في الفكر الفلسفي الاسلامي الذي اتضح لنا بعد الرجوع إليه أن موضوع النبوة والمعجزات من الموضوعات التي شغل بها العديد من الفلاسفة، بيد أن الفارابي هو الذي يعنينا منهم، فقد وضع نظرية متكاملة في النبوة كان لها أثرها البين على ابن سينا الذي اعتنقها في إخلاص وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي[2].

---

(١) النبوة في اللغة الإخبار، والنبي هو الذي يخبر عن الله. الفيروزبادي. القاموس المحيط. مادة نبأ ـ اما المعنى الشائع لهذه اللفظة وهو الإخبار عن الشيء قبل وقوعه فأمر طارىء على المدلول اللغوي لها.

ـ والنبوة ينظر اليها من ثلاثة اعتبارات: نفسي وتاريخي وفلسفي. فالنبوة من وجهة النظر النفسية: تأمل عميق يشع في جوانب النفس وانكماش على عالم الذات بحيث لا يدري الانسان فيه من صور الوجود إلا ذاته، فيميل الى العزلة وتتولد في نفسه بذور أفكار وآراء منشؤها تجارب الحياة السابقة التي مارسها ذلك الانسان. ويبدأ الاعتبار التاريخي للنبوة حين ينتقل النبي من تلك العزلة الى ميدان المشاكل الاجتماعية فيأخذ في تنظيم الشعائر والصور الخارجية التي تضع حدودها التعاليم الدينية والتي تنمو بمرور الزمن. أما الاعتبار الفلسفي فيتضح من خلال الصراع بين هذه التعاليم وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات حول النبوة. أنظر د. محمد الهاشمي: ابن سينا والنبوات، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦ (من الكتاب الذهبي)؛ ومحمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، الفصل الثالث من الباب الثالث تحت عنوان: العقل والنبوة، ص١٦٦ ـ ١٧٢.

(٢) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص١٠١.

ونظرًا لغنى المصدر الاسلامي في توضيح ما يختص بالنبوة[1] وطبيعتها، والدور الذي يقوم به النبي، فقد اعتمد ابن سينا على هذا المصدر، في تكوين رأيه في هذا الموضوع خاصة واننا لا نجد عند فلاسفة اليونان نظرية كاملة تتعلق بموضوع النبوة.

وحتى لا يتشعب بنا الحديث عن النبوة والأصول التي استند اليها ابن سينا في تكوين فكرته عنها، فسوف أعرض بإيجاز لرأي الفارابي في النبوة لنلحظ كيف أثرت أفكاره على رأي ابن سينا فيها.

فالفارابي هو أول من ذهب الى القول بنظرية النبوة[2] من فلاسفة الإسلام، وفصّل القول فيها تفصيلًا تامًا بحيث لم يدع مجالًا لأحد من بعده أن يكون له فضل زيادة فيها. ولعل ما يهمنا من حديث الفارابي عن النبوة،

---

(١) وضح ابن خلدون حقيقة النبوة في مقدمته من خلال تقسيمه للنفوس البشرية الى ثلاثة أصناف وهي:
الصنف الأول: عاجز بالطبع عن الوصول الى الادراك الروحاني، وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، واليه تنتهي مدارك العلماء.
الصنف الثاني: متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني، والإدراك الذي لا يفتقر الى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد فيتسع نطاق ادراكه عن الأوليات، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية.
الصنف الثالث: من أصناف البشر مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكًا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي. انظر ابن خلدون: المقدمة، ص٥٥ - ٥٦.

(٢) تعتمد نظرية النبوة عند الفارابي على أساس من علم النفس الأرسطي، ولكنها تعد في صورتها النهائية أثرًا من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية، فالعقل الفعال - عنده - الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية، هو في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي ما جاءت به نظرية الاسلام. انظر د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج١ ص٦٩ - ١١٥.

والأثر الذي يمكن ان يكون قد خلفه في رأي ابن سينا فيها، ووُضح أهميته في إبراز الجانب الاشراقي في رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات هو حديثه عن المخيلة ذاتها سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال. ففي رأي الفارابي يمكن الاتصال بالعقل الفعال عن طريقتين: ١ ـ طريق العقل أو التأمل. ٢ ـ طريق المخيلة والالهام. فبالتأمل والنظر يستطيع الحكيم ان يصعد الى منزلة العقول العشرة ويتصل بالعقل الفعال، وبالدراسة والبحث وترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية[١]. أما الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة، فهو حال الأنبياء فكل الهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. ففي مقدور المخيلة أن تشكل الصور بشكل العالم الروحاني فيرى النائم السموات ومن فيها، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة، أما التنبؤ فمرجعه اتصال المخيلة بالعقل الفعال ومنه تتقبل الأحكام المتعقلة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية. وهذا الاتصال هو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي، وهو يحدث في النوم واليقظة وبه نفسر النبوة[٢].

وعلى نحو ما تقدم، فدائرة الاتصال بالعقل الفعال عند الفارابي، لم تقتصر على الأنبياء وحسب وإنما شاركهم فيها الحكماء أو الفلاسفة، وهو بصنيعه هذا قد عرض نفسه للنقد والمؤاخذة خاصة وقد جعل المخيلة هي سبيل الوصول الى الحقائق الكلية وإدراك الأمور الغيبية بالنسبة للأنبياء، بينما جعل العقل والتأمل هو وسيلة الاتصال التي بها يدرك الفيلسوف الحقائق الكلية الثابتة.

وليس معنى ذلك أن الفارابي وضع النبي في منزلة دون الفيلسوف، بل على العكس من ذلك، ففي رأيه أن الانسان وإن بلغ نهاية الكمال في الانسانية فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمرُ عند الانسان الكامل »[٣].

---

(١) الفارابي: المدينة الفاضلة، ص٤٦.

(٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، جـ١ ص٧٣.

(٣) الفارابي: احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، ص١٣٣، الانجلو المصرية ط٣ ١٩٦٨.

ومهما يكن من أمر نظرية النبوة الفارابية فليس لنا في هذا المقام أن نقول كلمة فيها سوى أنها نظرية يمكن أن نجد فيها من الضوء ما يهدي إلى معرفة وعمق تأثيرها على رأي ابن سينا في النبوة بعامة والجانب الاشراقي منها بخاصة وهو ما سنعرض له الآن على نحو من التفصيل.

الفصل الأول

علاقة الجانب الاشراقي في مشكلة المعرفة السينوية برأيه في النبوة

لكي يتضح لنا رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات، ونحقق هدفنا من هذه الدراسة وهو إبراز الاتجاه الاشراقي عند فيلسوفنا، يحسن بنا أن نعرض أولًا للجانب الاشراقي في مشكلة المعرفة عند ابن سينا وعلاقته برأي ابن سينا في النبوة، ونستعرض ثانيًا الجانب الاشراقي في نظريته في الفعل والانفعال، فعلى نحو ما اعتقد، يمكن أن تتكون لدينا - من هذا المنطلق - فكرة واضحة عن رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات.

قد يكون قولي هذا مثيرًا لتساؤل البعض عن: ما هي العلاقة بين نظرية ابن سينا في المعرفة ونظريته في الفعل والانفعال بدراسته للنبوة؟

غير أن هذا التساؤل مردود عليه بأن هاتين النظريتين هما الأساس الذي بنى عليه ابن سينا دراسته للنبوة[1]. ونظرًا لسابق حديثنا عن المعرفة في فلسفة ابن سينا في الباب الأول من الجزء الثاني، والذي أوضحت من خلاله الجانب

---

(١) النبوة: هي الإخبار عن حقائق الاهية عن معرفة ذات الحق وأسمائه وصفاته وأحكامه وهي على قسمين: ١ - نبوة التعريف. ٢ - نبوة التشريع. فالأولى (نبوة التعريف) هي الانباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء. والثانية (نبوة التشريع) جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة وتخص هذه بالرسالة. انظر القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق د. محمد كمال ابراهيم جعفر، ص٩٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١.

الاشراقي في نظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال، ومراحل المعرفة التي يتضح من خلالها مقامات العارفين. وفي الباب الثاني من الجزء الثاني أيضًا استكملت حديثي عن الاتجاه الاشراقي عند ابن سينا من خلال عرض لأهمية المعرفة الاشراقية في ترقي النفس، فبينت أهمية الرياضة والمجاهدة والخيال في تلقي الأمور الغيبية، وعلاقة الأحلام بالوحي والإلهام في فلسفة ابن سينا. ثم انهيت حديثي عن مشكلة المعرفة ببحثي في الاتجاه الاشراقي في رأي ابن سينا في العلم اللدني وذلك في الباب الثالث من الجزء الثاني أيضًا.

نظرًا لسابق هذا الحديث، وتجنبًا للتكرار، فسوف أغض النظر عن البحث فيه ثانية وأتناول من نظرية ابن سينا في المعرفة ما يتصل اتصالاً مباشرًا بموضوع النبوة.

فإذا بحثنا في نظرية ابن سينا في المعرفـة ووجود الحقائق الأزلية وإمكان اشراقها في النفس الانسانية سنجد أنها شبيهة بنظرية أفلاطون في المعرفة، فبينما يرى ابن سينا أن لاكتساب المعرفة ثلاثة مصادر هي: ١ ـ الحواس. ٢ ـ العقل. ٣ ـ العقل الفعال، جاعلًا العقل الفعال هو أسمى المصادر الموصلة إلى الحقيقة العالية الشريفة، نجد أن أفلاطون قد انتهى في نظريته في المعرفة إلى أن الموضوعات الصحيحة للعلم هي موضوعات ثابتة فوق الحس تسمى مثلًا وان المعرفة وإن قسمت إلى أربعة أنواع[1]، فإن ما هو جدير منها بالاعتبار والذكر، إنما هو المعرفة اليقينية التي هي إدراك عالم المثل، وهذا الادراك هو الخير الاسمى، والذي لا يستطيع أن يناله إلا الحكيم بعد وصوله الى درجة الاستنارة الإلهامية وتلقي الفيض والإشراق من الملأ الأعلى. والذي يعنينا من نظرية ابن سينا في المعرفة ـ بغض النظر عن تأثره بأفلاطون في بعض مناحيها ـ هو قوله بأن الوصول الى الحقائق يكون من طريقين هما: ـ

١ ـ طريق الفكر ٢ ـ طريق الحدس

---

(١) صور أفلاطون هذه الأنواع الأربعة للمعرفة في أسطورة الكهف وهي: ١ ـ المعرفة الحسية البحتة. ٢ ـ المعرفة الظنية. ٣ ـ المعرفة الاستدلالية. ٤ ـ المعرفة اليقينية.

وطريق الفكر طريق عام يرتاده طلاب الحكمة إما بطريقة الحدس، فهو الطريق الذي تحاول به النفس الوصول الى هدفها بالاتصال بالعقل الفعال[1]. وهنا يكون فعل العقل بغير واسطة إذ تنكشف له المعقولات الكلية دفعة بواسطة العقل الفعال أو بإشراق بعض العقول المفارقة وهذا الطريق شاق، لا يقوى عليه الا النفوس التي جبلت على كبح جماح شهواتها، وترفعت عن الصغائر، فطهرت سرائرها، وأصبحت مرآة مجلوة يمكن أن ينعكس عليها الاشراق الالهي. هذه النفوس تتفق وطبيعة العارفين بالله وتنطبق بالكلية على الأنبياء صلوات الله عليهم، ولعل ما يؤكد قولي هذا، ذلك الوصف الرائع الذي وصف به ابن سينا العارفين وذلك حين قال: «... فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس»[2] مبينًا بقوله هذا أنه لا سلطان للأبدان والشهوات على نفوس العارفين، وان التحافهم بجلابيب الأبدان انما هو أمر ظاهري، فأبدانهم ليست بحائل دون خلوصهم الى عالم القدس واشراق الأنوار عليهم، وهم لشدة صفاء نفوسهم ونقاء سرائرهم يبدون وكأنهم خلعوا تلك الأبدان.

وإذا كان العارفون والأولياء على هذه الدرجة من قوة ضبط النفس، فإن الأنبياء يفوقونهم في هذه القوة وفي غيرها. فبينما يكون الوحي للأنبياء بالطبع فإن عند العارفين والأولياء لا يكون إلا بعد التدرج في مقامات طويلة من تصفية العقل وتزكية النفس. وعند الأنبياء استعداد لقبول الإلهام الرباني بما فيهم من اعتدال مزاج البدن، وهمْ يقبلون هذا الاعتدال من الفيض الالهي عن الواحد الأحد بسبب ما لهم من منزلة في الاشراق الكلي، وهذه الصفات

---

(١) العقل الفعال عند ابن سينا من الجواهر العقلية المفارقة، وقياسه الى أنفسنا قياس الشمس الى أبصارنا، وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحس بالقوة الى الفعل. وهو الذي به يتصل الإنسان وعن طريق هذا الاتصال تخرج المعقولات من القوة الى الفعل، وبواسطة هذا الاتصال يطلع الانسان على الغيب.

(٢) الاشارات، ط ٩ ف ١ ص٧٨٩.

الطبيعية في رأي لويس جارديه[1] هي التي تجعل الأنبياء أكمل ممثلين للنوع البشري. وبسبب هذا الكمال نفسه يكونون مفوضين بالرسالة التي يشرعون فيها للناس أحوال دينهم ودنياهم.

ونظرًا لتفاوت النفوس في قوة الحدس، فإنها تتفاوت إيضًا في قدرتها على الاتصال بالعقل الفعال، فالتعلم، كما يقول ابن سينا، سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم، متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك الانسان مستعدًا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمّي هذا الاستعداد القوي حدسًا، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء والى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد، لذلك كان الاستعداد الثاني حاصلًا له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد. ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلًا قدسيًا، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدًا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم، ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة الى الروح القدس لقوتها واستعلائها فيضانًا على المتخيلة أيضًا، فتحاكيها المتخيلة أيضًا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام.. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، الأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية»[2].

وقول ابن سينا هذا يعني أنه أسفر النبوة الى العقل القدسي الذي وصفه بأنه أسمى درجة يستطيع العقل الانساني بلوغها. أما التفاوت في الحدس فمرجعه عند ابن سينا الى قوة المخيلة وضعفها، فقد يتفق لبعض الناس أن

---

(١) أنظر كتابه «آراء ابن سينا الدينية» ١٩٥١؛ وانظر أيضًا جارديه: «نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا»، ص٣٥٢ (من الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد من ٢٠ - ٢٨ مارس ١٩٥٢).

(٢) ابن سينا: النجاة، القسم الثاني (في الحكمة الطبيعية)، المقالة السادسة ص٢٠٥ - ٢٠٦.

تخلق فيه القوة المخيلة شديدة جدًا بحيث لا يستولي عليها الحواس ولا العقل، فهؤلاء تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من ادراك المغيبات. وكثيرًا ما يحدث لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم الاغماء، وكثيرًا ما يرون الشيء بحاله، وكثيرًا ما يتخيل لهم أمثالهم، وكثيرًا ما يتخيل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالمتخيلة. والذين يرون هذه الأمور في اليقظة منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته، فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ومنهم من يرى ذلك لزوال تميزه، ولأن النفس التي له ستصرفه عن التمييز، ولذلك فإن قوى تخيله فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة، فإن النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب الى القوى الباطنة من وجهين: احدهما ليتصور فيها المعنى الجزئي تصورًا محفوظًا. والثاني لتكون معينة لها متصرفة من جهة إرادتها لا مشاغلة إياها جاذبة لها إلى جهتها[1].

والمتخيلة على هذا النحو، تلعب دورًا هامًا في الأحلام والاطلاع على الغيب، وهي نظرًا لتوسطها بين الحس والعقل، فتارة يجذبها الحس وتارة أخرى يجذبها العقل. وإذا استغرق الانسان في الحس تعطلت المتخيلة عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بالمبادىء الموحية إليها بالأمور الجزئية.

وقد استتبع هذا التفاوت في قوة المخيلة أن اختلفت درجات النبوة، هذا ما ذهب اليه ابن سينا في رسالة أحوال النفس[2] في معرض اثباته للنبوة، وبيانه لدرجاتها، إذ تختلف الاستعدادات للقبول جميعًا في الأنفس يضعف فيها ويقل هذا الاستعداد أصلًا لضعف القوة المتخيلة، وترك شغله بما تورده

(١) ابن سينا: الشفاء، فصل في أفعال المصورة والمفكرة؛ وانظر أيضًا د. محمد الهاشمي: ابن سينا والنبوات، ص٣٤٨ (من الكتاب الذهبي)؛ د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، نقله الى العربية كمال اليازجي ص١٩٤ - ١٩٥.

(٢) انظر الفصل الثالث عشر من هذه الرسالة، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١١٧ - ١١٩.

عليه جذبها القوة العملية الى تلك الجهة حتى انطبقت فيها تلك الصور. إلا أن القوة المتخيلة ما فيها من الغريزة المحاكية، والمنتقلة مـن شيء إلى غيره تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبه.

وهناك طبقة يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك، ويستقر الخيال عليه من غير ان يغلبه الخيال وينتقل الى غيره عنها، فتكون الرؤيا التي لا تحتاج الى تعبير.

وأرفع هذه الطبقات تلك التي تكون أشد نهيًا من الطبقة السابقة، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها أنها لا تستغرقها القوى الحسية في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك من خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادىء الموحية إليها الأمور الجزئية فتتصل لذلك في حال اليقظة، وتقبل تلك الصور.

ونظرًا لقوة المتخيلة هنا، فإنها تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير. بأن تأخذ الأحوال وتحاكيها وتستولي على الحسية، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في القوة بنطاسيا، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا للمشاركة، فتشاهد صورًا إلهية عجيبة مرئية، وأقاويل الهية مسموعة هي مُثل لتلك المدركات الوحيية»(١).

وحديث ابن سينا عن المخيلة وقوتها، كشف لنا عن تأثره بأرسطو، فقول ابن سينا بأن قوة المخيلة تؤثر في الحدس وفي اكتشاف بعض الحقائق الغيبية التي تتعلق بالمستقبل لا يختلف عن قول أرسطو: «بأن الحوادث التي أخبر عنها الأنبياء قبل وقوعها، والتي تحققت على الشكل الذي تنبأوا به، إنما ترجع إلى قوة مخيلتهم، تلك المخيلة التي صورت لهم أن العناية الالهية كانت تخاطبهم فصادف تحقق هذا الشيء الذي تخيلوه»(٢).

---

(١) ابن سينا: رسالة أحوال النفس، تحقيق د. الأهواني، ص١١٩.

(٢) = Aristote, On senses and sessible objects, london 1935.

تأكيدًا لقوة المخيلة وأثرها في تلقي الأمور الغيبية، فقد أدرجها ابن سينا ضمن خواص النبي الثلاث وهي:

الخاصية الأولى: تتعلق بقوته العاقلة، وهو أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها.

الخاصية الثانية: تتعلق بقوته المتخيلة، وهو أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى، ويسمع كلام الله ويكون مخبرًا عن المغيبات الكائنة الماضية والتي ستكون.

الخاصية الثالثة: أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانًا، والماء دمًا ويبرئ الأكمه والأبرص إلى غير ذلك من المعجزات[1].

ووجود النبي في رأي ابن سينا ضرورة[2]، وضحها في خمس مقدمات هي:

أولاً: ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع.

فالإنسان مدني بطبعه ولا تحسن معيشته لو انفرد بذاته في تدبير أمره من غير شريك يعاونه ويعاضده في تلبية ضروريات حاجاته، فلا بد إذن «ان يكون الإنسان مكفيًا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر مكفيًا بـه وبنظيره...

= وأنظر أيضًا د. محمد الهاشمي: ابن سينا والنبوات، ص٣٥٠ (من الكتاب الذهبي).

(١) ابن سينا: الشفاء - الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الأول، ص٤٣٥؛ ٤٣٦؛ الرازي: المباحث المشرقية، جـ٢ ص٥٢٣ - ٥٢٤، ط١ مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد. الدكن ١٣٤٣ هـ. لويس جارديه: نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، ص٣٥٢ (من الكتاب الذهبي).

(٢) لمزيد من التفصيل عن رأي ابن سينا في أهمية وجود النبي وما ذكره عن الخليفة والإمام في الفصل الخامس من المقالة العاشرة من الاهيات الشفاء، يمكن الرجوع الى ما ذكرته عن هذا الموضوع في الفصل الثاني من الباب الأول تحت عنوان: كتب ورسائل ابن سينا (الإلهية).

حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيًا[1].

ثانيًا: ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة:

ولأن الخير مطلوب لذاته، وكل فرد يريد تحصيل جميع الخيرات لنفسه، فإن محاولة البعض الانفراد بهذه الخيرات وحجبها عن الآخرين سيكون مدعاة لوقوع العداوة بينهم، ونظرًا لأن الاجتماع سيكون مجالًا لظهور الخصومات والمنازعات فلا بد من شريعة ضابطة وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: .. فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل»[2].

ثالثًا: لا بد من شارع:

فوجود الشارع (النبي) ضروري لحصول الشريعة. يقول ابن سينا: «ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل» [3]

رابعًا: يجب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيًا تلك الشرائع من عند الله:

وإلى هذه المقدمة أشار ابن سينا بقوله: « .. وواجب أن تكون له (النبي) خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس منه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم فتكون له المعجزات.. وهذا الإنسان إذا وجد يجب ان يسن للناس في أمورهم سننًا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه»[4].

---

(١) الشفاء ـ الالهيات، المقالة العاشرة، الفصل الثاني ص٤٤١.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) الشفاء، الالهيات، المقالة العاشرة، الفصل الثاني، ص ٤٤٢.

خامسًا: يجب ان تشتمل تلك الشريعة على العبادات:

فاشتمال الشريعة على العبادات ضرورة تحتمها مصلحة العباد، ذلك: لأنه لما كان العلم بالإله ضروريًا في حصول مصلحة العالم، فلا بد من شيء يذكرهم ذلك المعبود، وما ذاك إلا العبادات البدنية من صوم وصلاة، فإيجاب هذه العبادات ضرورة لاستقامة حياة الناس، فالصلاة في اليوم والليلة خمس مرات تجعل المصلي يذكر ربه خمس مرات، وتكرار ذلك يكون سببًا لاستحكام التذكير؛ وبهذا تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء حياة النوع الانساني.

ولأهمية هذه العبادات اختتم ابن سينا حديثه في الفصل الرابع من النمط التاسع بقوله: «فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ ضبابًا تبهرك عجائبه ثم أقم فاستقم» مبنيًا بقوله هذا ما في هذه العبادات من بقاء نظام العالم (الحكمة) وما فيها من الأجر الجزيل والثواب العظيم (الرحمة النعمة). وبوقوفنا على هذه الحكمة، نعرف حكمة الله تعالى وكمال عنايته تعالى بالموجودات، حينئذ يتجلى من أفق الجناب الإلهي ما يبهر عجائبه. وفي رأي ابن سينا، معرفتنا بفائدة هذه الشرائع تجعلنا نعرف أنه لا بد لنا من أن نقيم غيرنا عليها، وان نستقيم فيها[1].

هكذا استطاع ابن سينا أن يؤكد لنا ضرورة وجود النبي، فبوجوده تستقيم حياة الناس في الدنيا والآخرة. اما عن الصورة التي يطلع بها الأنبياء والأولياء على المغيبات فيوضحها لنا السهروردي بقوله: «إن هذه المغيبات ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذًا وقد يكون هايلًا. وقد يشاهدون صور الكاين، وقد يرون صورًا حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب»[2].

---

(١) الإشارات، ط٩ ف١ ص٨٠٢ - ٨٠٩، وشرح الطوسي على هذا الفصل، وانظر أيضًا شرح الرازي على الإشارات جـ٢ ص١٠٥ - ١٠٦.

(٢) شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، جـ٢ ص٢٤٠، تصحيح هنري كوربان، طهران ١٩٥٢م.

ومهما يكن من أمر هذه الأمور الغيبية والصورة التي يقف بها الأنبياء والأولياء عليها، فالثابت شرعًا ان كلام الأنبياء لا يكون الا وحيًا لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى ★ إن هو إلا وحي يوحى ★ علمه شديد القوى﴾[1]، وهذا أيضًا ما أكده ابن سينا حين قال معرفًا الرسول: «الرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيًا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم[2].

وفي ختام حديثي عن علاقة الجانب الاشراقي في مشكلة المعرفة السينوية برأيه في النبوة أقول إن هناك ارتباطا وثيقًا بين مشكلة المعرفة عند ابن سينا وبين رأيه في النبوة، والذي عول فيه على الخيال وما له من أهمية في تلقي الأمور الغيبية، وكذلك الحدس كأحد أنواع المعرفة الموصلة الى المعارف العالية، وهو ما اتضح من قول ابن سينا بأن النبي بما له من حدس قوي يتصل بالعقل الفعال فتكون قوته العقلية كأنها كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويجلبها إلى جوهرة، وكأنه النفس التي قيل فيها ﴿يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور﴾[3]

وعلى نحو ما تقدم فقد استفاد ابن سينا من نظريته في المعرفة بعامة ومن الجانب الاشراقي فيها بخاصة في تقرير رأيه في النبوة وإثباتها، وهو بتفضيله للحدس كوسيلة مباشرة في الحصول على المعارف العالية الشريفة قد أكد تفوقه على غيره من وسائل المعرفة.

وابن سينا بإقامته الدليل على وجود العارف في الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات والتنبيهات ـ وقد كشف عن رأيه أيضًا في ضرورة

---

(١) سورة النجم الآيات ٣ ـ ٥.

(٢) ابن سينا: «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، ص١٢٤ (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

(٣) سورة النور الآية ٣٥.

وجود النبي، لأنه لما كان أجلَّ البشر العارفين، وكان النبي أجلَّ العارفين وأعظمهم شرفًا ومكانة، كانت الدلالة الدالة على وجود العارف دالة على وجود النبي عليه الصلاة والسلام. فوجود النبي ضرورة تقتضيها حاجة المجتمع، فهو الذي يسن القوانين ويقيم العدالة بين الناس، فالنبي هو المشرع الفائق الذي بيَّن للناس الطريق لحياة سعيدة في هذا العالم وفي العالم الآخر[1].

اما عن الاشراق والفيض الالهي فهما من مقتضيات النبوة التي تساهم قوة المخيلة في حدوثها وبالتالي تمكن النبي من الوقوف على المغيبات التي خصه الله بمعرفتها دون غيره من البشر، فهذا أمر انفرد به النبي لتفرده بخصال يندر أن تكون لغيره من العارفين. وهذا أيضًا يبين لنا أن الاشراق إذا كان الحدس وقوة الخيال مصدره فإنه يكون أكمل وأتم عند الأنبياء عنه عند العارفين والأولياء.

(١) Louis Gardet: la penseé religieuse d'Avicenne, Paris, librairie philosophique. Caire 1952. Pl. 125

الفصل الثاني

أثر المنظور الإشراقي في نظرية ابن سينا في الفعل والانفعال على رأيه في النبوة.

قد أسلفنا القول، بأننا يمكن أن نقف على رأي ابن سينا في النبوة من نظريته في الفعل والانفعال، وهاهنا قد حان الوقت لتوضيح هذه النظرية من جانبها الإشراقي عسانا نستكمل بحديثنا هذا ما بدأناه عند حديثنا عن علاقة الجانب الإشراقي في مشكلة المعرفة السينوية برأيه في النبوة، فنقدم بذلك ـ على قدر طاقتنا ـ تصورًا نأمل أن نوضح فيه رأي ابن سينا في النبوة.

وفي محاولتنا لمعرفة أثر المنظور الإشراقي في نظرية ابن سينا في الفعل والانفعال على رأيه في النبوة، رأينا ضرورة الرجوع إلى رسالة ابن سينا في «الفعل والانفعال»، وكذلك رسالته «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» و«الرسالة العرشية». وفيها تبينا أن الموجود عند ابن سينا ينقسم إلى قسمين: نفساني وجسماني. ونظرًا لأن الموجودات متفاعلة بعضها مع بعض، وأن هذا التفاعل يتوقف على قوة المؤثر واستعداد المتأثر، فقد جعل ابن سينا أقسام الفعل والانفعال أربعة: ـ

الأول: أن يكون الفاعل والمنفعل نفسانيين.

والثاني: أن يكون الفاعل والمنفعل جسمانيين.

والثالث: أن يكون الفاعل نفسانيًا والمنفعل جسمانيًا.

والرابع: أن يكون الفاعل جسمانيًا والمنفعل نفسانيًا.

وإذا سألنا ابن سينا عن النبوة ومكانها وسط هذه الأقسام الأربعة للفعل والإنفعال، فيأتينا جوابه: بأن النبوة داخلة في تأثير النفساني في النفساني، ذلك لأن حقيقتها: الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بأذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء إما في حال اليقظة ويسمى الوحي، وإما في حال النوم ويسمى النفث في الروع، كما قال (ﷺ): «إن روح القدس نفث في روعي أن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا فاتقـوا الله وأجملـوا في الطلب». وقال: «إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة». وهذا الإلقاء عقلي وإطلاع وإظهار، كما قال الله تعالى: ﴿وعلمناه من لدنا علمًا﴾[١]، وقال عز من قائل: ﴿نزل به الروح الأمين ★ على قلبك﴾[٢]. وقال جل شأنه: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدًا ★ إلا من ارتضى من رسول﴾[٣].

والنبوة، في رأي ابن سينا، مظهر أساسي في الإسلام، ولكن النبي بالنسبة له لم يكن الروح الهادي الناطق بما يريده الله، على العكس، فالنبي بالنسبة لابن سينا هو إنسان عاقل نزاع إلى الحدس، يقضي نفاذ بصيرته إلى زعامته في المجتمع[٤].

ولما كان النبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فضلها[٥]. وانه هو المعني بالوحي والرسالة، فإن سؤالنا الذي نطرحه باحثين له عن جواب هو:

ما هي في رأي ابن سينا خصائص المستعد للنبوة؟

وفي الاهيات النجاة والشفاء نجد الجواب بأن في القوى النفسانية للمستعد لمرتبة النبوة خصائص ثلاث هي:

(١) سورة الكهف، آية ٦٥.

(٢) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ - ١٩٤.

(٣) ابن سينا: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها، ص ٣، ط ١ مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن ١٣٥٣ هـ. والآيتان من سورة الجن رقم ٢٦ - ٢٧.

(٤) Encylopaedia Britannica, Micropaedia ready reference & index 1983, vol 15, P. 67.

(٥) النجاة، المقالة الثانية ص ٣٣٤؛ الشفاء، الالهيات، المقالة العاشرة الفصل الأول ص ٤٣٥.

١ ـ أن يسمع كلام الله.

٢ ـ يرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها.

٣ ـ تتشبح له الملائكة ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة يسمعه من غير أن يكون ذلك كلامًا من الناس والحيوان الأرضي[١].

أما كيفية تلقي النبي للوحي، فلا يرجع إلى تزويد الله العبارات، ولا إلى أحاديث النفس، بل فيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي بوساطة الملك وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة. وتجد لوح النفس فارغًا فتنتعش تلك العبارات والصور فيه فيسمع فيها كلامًا منظومًا ويرى شخصًا بشريًا فذلك هو الوحي لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك بعبارة العبرية، وتارة بعبارة العربية، فالمصدر واحد والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها. وكلما عبر عنه بعبارة قد اقتربت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة، فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد لأن الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنية فنحن نرى الأشياء بوساطة القوى الظاهرة، والنبي يرى الأشياء بوساطة القوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم، والنبي يعلم ثم يرى[٢].

وبناء على ما تقدم، يمكننا أن نقول إن القوى الباطنة لها دور مؤثر وفعال في تلقي الأمور الغيبية. وإذا بحثنا في قوى النفس المختلفة عند ابن سينا، سنجد أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة[٣]، غير أنه قد يصرفها عن

(١) ابن سينا: «رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» ص ١٢٤.

(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، ص ٢ ط ١ مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد ـ الدكن ١٣٥٣ هـ (ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها).

(٣) الإشارات، ط ١٠ ف ١٠ ـ ف ١٣، ص ٨٦٦ ـ ٨٧٢.

عملها شواغل حسية، وأخرى باطنية[1]، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب، وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة[2]. وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار[3]. ومهما يكن من أمر، فالحال هنا موكول إلى النفس «فكلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر، فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويًا، ثم إذا كانت مرتاحة، كان تحفظها عن مضادات الرياضة، وتصرفها في مناسباتها أقوى»[4].

والنبي كما هو معروف لنا بشر، وكل ما له من امتيازاته منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته تعالى، فلا يروي خبرًا إلا وهو تنزيل من الله العزيز الحكيم، ولا يقضي بقضاء إلا وهو ينفذ مشيئة الله، ولا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، أي أن كل ما يقوله النبي أو يفعله إنما هو بإرادة الله ومشيئته تعالى.

والنبوة[5] بهذا المعنى فطرية لا مكتسبة، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالًا ورفعة على ما له منها.

---

(١) الإشارات ط ١٠ ف ١٤ ص ٨٧٣ - ٨٧٤.

(٢) الإشارات ط ١٠ ف ١٩ ش ٨٨٠.

(٣) الاشارات ط ١٠ ف ٢٧ ص ٨٩٧.

(٤) الاشارات ط ١٠ ف ١٧ ص ٨٧٧.

(٥) تعرض الفارابي في بعض مؤلفاته وبخاصة في كتابيه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«الثمرة المرضية لموضوع النبوة وهل هي فطرية أم مكتسبة؟ وهو وان فرق بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة فجعل اتصال النبي بالعقل الفعال بواسطة المخيلة، واتصال الفيلسوف بواسطة النظر والتأمل، فإنه قد انتهى إلى أن النبي يمكنه أن =

وإذا وضعنا آراء ابن سينا في موضوع النبوة في الميزان، سنجد قوله بأن النبوة عمل كسبي هو في كفة الميزان التي لها الرجحان برغم قوله في الاهيات الشفاء عند إثباته للنبوة: «فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها»[1].

وترجيحي أن النبوة عند ابن سينا عمل كسبي وليس فطريًا يستند إلى أقواله ونصوصه في آخر كتبه وهو الإشارات والتنبيهات، ففيه ذكر ابن سينا أن الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن من الوسائل التي تعين الإنسان أو تعد نفسه لترتسم أو تنعكس فيها المعلومات من العقل الفعال[2]. ومعنى ذلك أن الإتصال الغيبي عند ابن سينا - وفقًا لنظرية المعرفة الإشراقية - هو نتيجة لطبيعة في النفس الإنسانية توجدها الرياضة والمجاهدة. وهذه نتيجة طبيعية لتطوير النفس. وقد يكون هذا التطوير مرضيًا كما في حالة المجانين والمرضى، وقد يكون صناعيًا، كما هو الحال بالنسبة للكهان، وهو ما أشار

= يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل، وقوله هذا يجعل النبوة ضربًا من المعرفة يصل إليها الناس على حسب قدرته وملكاته العقلية، وهذا يعني أيضًا أن اختلاف الناس في الدرجة والفضل إنما يرجع إلى تفاوت أثر العقل الفعال فيهم، وبالتالي فإن من عظم إشراق العقل الفعال عليه سما إلى مرتبة النبوة. وهذا القول من جانب الفارابي يجعل النبوة عملًا مكتسبًا، وقد أثر بجديته هذا على مَنْ أتى بعده من فلاسفة الإسلام فمالوا أيضًا إلى عد النبوة أمرًا مكتسبًا. وأغلب الظن أن حديث الفارابي عن الفيلسوف ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين هي التي أدت به إلى هذا القول لأنه حين يتحدث عن النبي وما خصه الله به من خصائص وقوى يندر أن تكون لمثله يقرر أن النبي ينعم بمخيلة قوية أو قوة قدسية خاصة، ولكنه لم يصرح بأن هذه المخيلة أو القوة القدسية فطرية.

الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٧-٥٣؛ الثمرة المرضية، ص ٧٠-٧٢؛ د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ٦.

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، المقالة العاشرة، الفصل الثاني، ص ٤٤٢.

(٢) انظر الإشارات ط ٩ فـ٨ - ف ١٠، ص ٨٢٠ - ٨٢٩، وقد سبق لنا توضيح رأي ابن سينا في أهمية الرياضة والمجاهدة في ترقي النفس واطلاعها على الغيبيات في الفصل الأول والثاني من الباب الثاني.

إليه ابن سينا عندما ذكر أن الأتراك إذا فزعوا إلى كاهنهم يطلبون إليه أن يكشف لهم عن المغيبات « فزع هو إلى شر حثيث جدًا، فلا يزال يلهث فيه، حتى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه حتى يبنوا عليه تدبيرًا »[1].

ثم يسترسل ابن سينا في سرد أنواع أخرى صناعية لتطوير النفس وإعدادها للاتصال بالعقل الفعال، ومن أمثلتها تأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته، أو مدهش إياه بشفيفه، وتأمل لطخ من سواد براق، وأشياء تترقرق وأشياء تمور» فكل هذه الأشياء في رأيه « مما يشغل الحس بضرب من التحيز، ومما يحرك الخيال تحركًا محيرًا كأنه إجبار لا طبع وفي حيرتها إهتبال فرصة الخلسة المذكورة».

وابن سينا وإن رأى أن هذا النوع من التطوير أكثر تأثيرًا على البله والصبيان وهم من وصفهم بقوله: « من هم بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر »[2].

فإنه مما يؤسف له، أنه يقيس النبوة والوحي على هذا النوع الصناعي من التطوير، ومن ثم فالنبوة ليست فطرية بل هي عمل كسبي. ويغلب على الظن أن ما انتهى إليه ابن سينا بشأن النبوة هو بتأثير رأي الفارابي فيها، وربما أيضًا بتأثير رسائل أخوان الصفاء، فالنبوة في رأيهم « روحانية تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية بإذن الله تعالى في دور من الأدوار والقرانات، وفي وقت من الأوقات لتجذب بها النفوس الجزئية »[3].

ومن منطلق أن النبوة عند ابن سينا عمل كسبي، فقد جعل الاتصال

(١) الإشارات ط ١٠ ف ٢١ ص ٨٨٨.
(٢) الإشارات ص ٨٨٩.
(٣) رسائل أخوان الصفاء، جـ ٤ ص ١٢٥، ١٢٩ (الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية).

بالعالم العلوي متاحًا لكل من سمت نفوسهم وطهرت سرائرهم، وذهب إلى القول بأنه إذا ما حظي شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات، وهذه الأمور كما يقول د. إبراهيم مدكور[1]، وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسي الروحاني. يقول ابن سينا: «لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب، وذلك مثل ما يقال إنَّ عارفًا استسقى للناس فسقوا أو استشفى فشفوا، أو دعا عليهم فخسفت بهم وزلزلوا وهلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان أو السعير والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تتعجل فان لأمثال هذه أسبابًا في الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك»[2].

وإذا كانت النبوة وما تقتضيها من معجزات وكرامات تفسر عن هذا الطريق النفسي الروحاني فإن الأمور الغيبية التي تحدث للعارفين والأولياء إنما تتم بتأثير التفاعل بين ما هو نفساني وما هو جسماني. يقول ابن سينا: «فإن الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي لنا تسامح أنا حصلناها بكمال عددها، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة، فاعلها ومنفعلها طبيعيها وإراديها، وليس تتم بالسماويات وحدها، فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واجب منهما خصوصًا ما كان متعلقًا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب»[3].

وعلى ضوء توضيحنا السابق لرأي ابن سينا في النبوة يمكننا أن نقول إجمالًا: ـ

إن ابن سينا اعتمد على أصلين في تفسيره النبوة: **الأول**: خارج عنا

(١) انظر كتابه في الفلسفة الإسلامية، جـ ١ ص ١٠٣.

(٢) الإشارات، ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢.

(٣) الشفاء، الالهيات المقالة العاشرة الفصل الأول، ص ٤٤٠.

ومؤداه أن العالم الأرضي بما فيه من كليات وجزئيات مرتسم في العالم السماوي. فالمحرك للحركات السماوية جوهر نفساني يتعقل الجزئيات، لأن حركتها جزئية واختيارية، ونظرًا لأن هناك صلة بين الحركات السماوية وبين العالم الأرضي، فإن المحرك للحركات السماوية يدرك الجزئيات[1].

والثاني: في أنفسنا، ويرجع هذا الأصل إلى قوة العقل النظري الذي يتصل بالكليات، وإلى التخيل مع العقل العملي الذي يتصل بالجزئيات.

يوضح د. أحمد فؤاد الأهواني[2] - محقق رسالة أحوال النفس - هذا الأصل فيقول: إذا رجعنا إلى الأصل الذي في أنفسنا، وكيف يمكن أن نطلع على الأمور الكلية والجزئية الكائنة الآن والتي سوف تقع في المستقبل،فسنجد أن القوة النفسانية قد تحجب لأمرين:

الأول لضعفها، والثاني لاشتغالها بغير الجهة التي إليها الوصول، فإذا زال الحجاب كان الاتصال واقعا، فيتسنى مطالعة كل شيء. أما الأمور الكلية، فإن النفس تنالها بالعقل النظري من الجواهر العالية، ويذكر د.الأهواني تشبيهًا لابن سينا يبين فيه كيفية استفادة القوى النفسانية المختلفة عن العالم السماوي. وفي هذا التشبيه، يشبه ابن سينا البدن بالبيت، وفيه كوة وخارج الكوة شمس، هي العقل الفعال. وقد يحدث عن هذه الشمس إما تسخين،

---

(١) بالرغم من تصريح ابن سينا في النجاة بأن العالم السماوي يتصور العالم الأرضي على نحو كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض (النجاة، المقالة الثانية من الالهيات، ص ٢٨٣) أي أن الله يحيط علمًا بالأشياء فيعلمها على نحو كلي، ويعلم أيضًا تفاصيلها والأجزاء التي فيها، إلا أنه يعود في الاشارات فيقرر «ان واجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا» (الاشارات ط ٧ ف ٢١ ص ٧٢٦) حرصًا منه على تنزيه ذاته تعالى وتمشيًا مع القاعدة القائلة بأن المدرك بالإدراك الجزئي يكون موضوعًا للتغير لا محالة فقد مال ابن سينا إلى القول بأن علمه تعالى بالأشياء إنما يكون على نحو كلي إيمانًا منه بأن المدرك بهذا الإدراك الكلي يمكن أن لا يكون موضوعًا للتغير.

(٢) ابن سينا: رسالة أحوال النفس، ص ٣٦ - ٣٧.

وهذه هي القوة النباتية، وإما إنارة وهذه هي القوة الحيوانية، وإما اشتعال وهذه هي النفس الإنسانية. وعلى ضوء هذا التشبيه يمكن أن نفسر قول ابن سينا: إن شخصًا قد يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية العالية « فيشتعل حدسًا » أي قبولًا لإلهام العقل الفعال، ومثل هذا الشخص هو « النبي » ويسميه ابن سينا « الملك الحقيقي » والرئيس « الذي يتصل بعالم العقل، وعـالم النفس ويؤثر في الطبيعة ».

وبالجملة ففي رأي ابن سينا إذا كان الاتصال بالعالم العلوي أمرًا ميسورًا للأنبياء متاحًا للعارفين والأولياء، فإن لكل درجته بحسب طهارته وقوة الاتصال. ويرجع ذلك إلى ترتيب القوى النفسانية واتجاهها إلى الأعلى أو الأدنى. وأعني القوى العقل النظري ثم العملي ثم التخيل ثم الحسي. فالمستغرقون في العالم المحسوس لا يطلعون على شيء، وبعض النفوس يضعف فيها التخيل، وبعضها الآخر تكون أقوى، لأن القوة العملية تجذبها عن التخيل إلى جهتها العالية. وقوة التخيل وإن كانت مدخلًا في اطلاع الأنبياء على المغيبات، فإن القوة النبوية تابعة للقوة العقلية لا للتخيل وفي ذلك يقول ابن سينا: « القوة النبوية لها خواص ثلاث الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جدًا من غير تعلم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات إلى الثانية في أقصر الأزمنة لشدة اتصاله بالعقل الفعال، أما ان هذا، وإن كان قليلًا نادرًا، فهو ممكن غير ممتنع، فبيانه مما أقول.. »[1].

وأغلب الظن أن رأي ابن سينا هذا في القوة النبوية إنما يرجع إلى أنه يعتبر الوحي المقرون بصوت (الملك) ظاهرة عقلية خالصة مخالفًا بذلك رأي الفارابي الذي كان يعتبر الوحي إدراكًا حسيًا حقيقيًا وإن اتفقا في القول بأن الملك يصطفي من الملائكة ومن الناس رسلًا تكون لهم القدرة على التعبير عن الشريعة بما يحقق قبول عامة الناس لها.

---

(١) ابن سينا: رسالة أحوال النفس، ص ٣٩.

الفصل الثالث

أثر الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا في موقفه من المعجزات

لم يبق لنا لكي نختم حديثنا عن الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا سوى أن نمضي، فنستأنف السير في الحديث عن أثر الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا في موقفه من المعجزات.

وعلى نحو ما أعتقد، فإن حديثنا عن هذا الجانب عند ابن سينا يرتبط ارتباطًا وثيقًا برأيه في النفس وعلاقتها بالبدن، ولكي نـوضـح مـا بين الحديثين من صلة، أي ما بين حديث ابن سينا عن المعجزات وحديثه عن النفس وعلاقتها بالبدن. أجد من المستحسن أن أذكر القارئ برأي ابن سينا في النفس[1] وهو يتلخص باختصار في أن النفس جوهر مستقل عن البدن، وعلاقتها بالبدن ليست علاقة انطباع[2] وتداخل بل علاقة تدبر وتصرف، فهـي التي تتصرف في البـدن في الأحوال العاديـة. والنفس إذا مـا ارتـاضـت وأمعنت في الارتياض فإنها تصل إلى نهاية درجات تطورها ويمكنها الاتصال بالعقل الفعال، عندئذ يمكن ان تتعدى أعمال هذه النفس بدنها إلى الأجرام الأخرى من سائر أجزاء العالم العنصري وظواهره والذي يقع له هذا في صلة النفس ثم يكون خيرًا رشيدًا مزكيًا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو

(١) لمزيد من التفصيل راجع الفصل الثالث من الباب الأول. تحت عنوان: المصدر الأفلاطوني حيث عرضنا رأي ابن سينا في النفس، ومدى تأثره برأي أفلاطون فيها.

(٢) الإشارات ط ١٠ ف ٢٦ ص ٨٩٢.

كرامة من الأولياء[1]. يقول ابن سينا: «... فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم، وكما تؤثر بكيفية مزاجية، تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عددته، إذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه... فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل في أجرام أخر، تنفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لاسيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضبًا أو خوفًا من غيرها»[2].

وقول ابن سينا بأن نفوس الأنبياء وكذلك نفوس الأولياء يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، يتفق مع أستاذه الفارابي فيما ذهب إليه عند تعليله حدوث المعجزات أو الخوارق للأنبياء والأولياء. ففي رأي الفارابي أن تعدي تأثير نفوس الأنبياء وكذلك نفوس الأولياء من بدنها إلى أجسام العالم إنما هو نتيجة لقوة في نفوسهم هي القوة القدسية. وهذه القوة «تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر» كما تذعن للروح الإنسانية غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات. ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل، فستبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق»[3].

إذن فطهارة النفس وتزكيتها، وتجردها عن المادة وشواغلها شرط ضروري لصعودها إلى سماء الأرواح، وهي إذا ما تحقق لها هذا الارتقاء تستطيع

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩٨؛ ولمعرفة من هو الولي انظر د. محمود حمدي زقزوق: ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، ص ٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩٥ - ٨٩٦.

(٣) الفارابي: الثمرة المرضية، ص ٧٢؛ د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ١ ص ٩٧؛ د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٢، دار المعارف ١٩٧٣م.

التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها[1]. والمعجزة وإن خرجت عن المألوف في ظاهرها، فهي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون. هذا ما أقره ابن سينا في الإشارات، وما أسّره في نصيحة غالية للأشخاص الذين يرفضون هذه التفسيرات الروحانية، فدعاهم إلى التأني والتدبر في الحكم على الأمور قبل الإنكار والقطع بالاستحالة[2].

وفي رأي ابن سينا، المعجزات ثلاثة أصناف هي:

١ ـ صنف يتعلق بفضيلة العلم، وذلك بأن يؤتي المستعد لذلك كمال العلم من غير تعليم، وتعلم بشري حتى يحيط علمًا بما شاء الله تعالى بقدر الطاقة البشرية بالإله الحق وطبقات ملائكته وسائر أصناف خلقه وكيفية المبدأ والمعاد.

٢ ـ صنف يتعلق بفضيلة تخيل القوى. ويحدث هذا الصنف لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا. أما الأنبياء فإنما تكون لهم الرؤى في حالتي النوم واليقظة معًا.

وهذان الصنفان يتعلقان بالقدرة المدركة من النفس الإنسانية، وهما داخلان تحت تأثير النفساني في النفساني. وفي رأي الحكماء أن بهذين الصنفين من المعجزات يتعلق إعجاز القرآن.

٣ ـ أما الصنف الثالث فيتعلق بفضيلة قوة النفس المحركة التي تبلغ من قوتها إلى القدرة على الإهلاك وقلب الحقائق من تدمير على قوم بريح عاصفة وصاعقة وطوفان وزلزلة. وقلب العصا حية. ويلحق بهذا الصنف أنواع من الكرامات التي شرف بها الله قومًا من عباده المخصوصين، فتخرج منهم أمور تخرج عن المجرى الطبيعي، كما يحكى عن بعضهم أنه أطاق بقوته فعلًا يخرج عن وسع مثله من البشر، وعن بعضهم أنه كان يستسقي للناس فيسقون أو

(١) الإشارات ط ١٠ ف ٢٥ - ٢٦ ص ٨٩٢ - ٨٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٠١ - ٩٠٢.

يدعو عليهم فيخسف بهم ويزلزلون أو يدعو لهم فيخلصون عن الوباء والقحط والأمراض الصعبة المزمنة، وكما يحكى عن بعضهم أنه تنقاد له السباع ولا تنفر عنه الوحوش والطيور. ومعجزات عيسى عليه السلام من هذا القبيل. وهذا الصنف من أصناف المعجزات يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني[1].

والكرامات[2] وإن كانت داخلة مع الوحي في تأثير النفساني في النفساني، إلا أن الفرق بينهما أن الوحي مختص بمدعي النبوة والرسالة وانذار الخلق، والكرامات لا تقترن بذلك[3]. وسر الكرامات هو الكتمان والكرامة خاصة بصاحبها وهو الولي. والولي لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة أو استدراج. وصاحب الكرامة لا وجه له في التصرف في الشرع بل التسليم وقبول

---

(١) ابن سينا: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها، ص ٣ - ٥؛ الإشارات ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢.

(٢) الكرامات: فعل ناقض للعادة في أيام التكليف ظاهر على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حالة من كونه وليًا لله تعالى. والكرامة يجب على الولي سترها واخفاؤها خوفًا من الفتنة. والولي هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكنه، المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره. والأمثلة على الكرامات كثيرة يسوقها نجم الدين عمر النسفي فيذكر منها:- طور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها كما في حق مريم.

- اتيان آصف بن برخيا - صاحب سليمان عليه السلام - بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة.

- المشي على الماء، وفي الهواء، وكلام الجماد والعجماء، ومثالها القصعة التي سبحت بالله، وتكليم الكلب لأصحاب الكهف.

- رؤية عمر بن الخطاب، وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند، حتى أنه قال لأمير جيشه: يا سارية الجبل الجبل تحذيرًا له من وراء الجبل المكر العدو هناك وسماع سارية كلام عمر مع بعد المسافة.

انظر نجم الدين عمر النسفي: «شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية»، ص ١٣٤-١٣٥؛ أبا طالب المكي: «قوت القلوب في معاملة المحبوب»، جـ ٢ ص ٢٨٧، ١٨٩٢ م.

(٣) ابن سينا: رسالة في العقل والانفعال وأقسامها، ص ٣.

الأحكام. لأن كرامة الولي لا تنافي حكم شرع النبي بأي وجه.

والكرامات على هذا النحو تختلف عن المعجزات[1]، خاصة وأن سر المعجزات الإظهار وثمرة المعجزة تعود على الغير، كما أن صاحب المعجزة يقطع بأن هذه معجزة، وهويتصرف في الشرع ويقول ويفعل في ترتيب نفيه وإثباته بأمر الله[2].

وابن سينا وان سلم بالمعجزات وأمر بحصولها للنبي فقد أوجب اختصاص الشارع بها لتدل أنه جاء بتلك الشرائع من عند الله، وقوله هذا، قد عرضه لنقد الرازي[3] الذي رأى أن ما ذهب إليه ابن سينا غير لائق بأصول الفلاسفة، وحجته في هذا النقد أن ابن سينا يبين في النمط العاشر من الإشارات أن السبب في تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لأجلها يتمكن من تلك المعجزات، ويسلم أن تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث. والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث أن الرسول يدعو إلى الخيرات والساحر يدعو إلى الشرور.

واعتراض الرازي، كما نرى، له وجاهته خاصة وأن الفرق الذي جعله ابن سينا بين الرسول والساحر أمر بديهي يدركه كل إنسان عاقل في قلبه

---

(١) المعجزات: جمع معجزة، وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله. وخلاصة الفرق بين المعجزة والكرامة، أن هذه الأخيرة وإن كانت تعني ظهور أمر خارق للعادة من قبل الولي فهذا الأمر الخارق للعادة غير مقارن لدعوى النبوة. أما المعجزة فيجب على النبي إظهارها لأجل تصديق الخلق.

انظر نجم الدين عمر النسفي: شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص ١٢٩ - ١٣٥، ١٩٠٣م أبا طالب المكي: قوت القلوب، جـ ٢ ص ٢٨٧ - ٢٨٨. وللوقوف على الفرق بين الكرامة والمعجزة، راجع قصة الراهب مع إبراهيم الخواص رضي الله عنه، في كشف المحجوب للهجويري ص ٤٥٦ - ٤٥٨.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب، ص ٤٥٥؛ أبو طالب المكي: قوت القلوب، جـ ٢ ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٣) انظر شرح الرازي على الإشارات، جـ ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧.

وازع من الإيمان. فمن المعروف بالطبع أن النبي مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر، لذا لا يلم الشر بجوارحه وليس كذلك الساحر، فأفعاله كلها شر وفي مقاصد الشر. ومن ثم فكان الأولى بابن سينا أن يباعد في الفرق[1] بين الرسول والساحر تعظيمًا للرسول ومعجزاته، وتوقيرًا له ولمكانته في النفوس.

وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن من علامات الأنبياء وقوع الخوارق[2] لهم شاهدة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وهي ليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في محل قدرتهم[3]. أقول إذا أضفنا هذا القول إلى سابقه، يتضح لنا إلى أي حد وصل الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا في تفسيره للمعجزات. فهو فضلًا عن تفسيره المادي للمعجزات[4]، فقد جعلها أمرًا مشاعًا بين الرسل وغيرهم فهو القائل:« إذا

---

(١) يطلعنا أبو بكر الوراق على هذا الفرق حين قال: النبي لم يكن نبيًا للمعجزة، وإنما كان نبيًا بإرسال الله تعالى ووحيه إليه فمن أرسله الله وأوحى إليه فهو نبي كانت معه معجزة أو لم تكن ووجب على من دعاه الرسول الإجابة له، وإن لم يره معجزة، وإنما كانت المعجزات لإثبات الحجة على من أنكر، ووجوب كلمة العذاب على من عاند وكفر. والأصل في ذلك عينان: نبي ومتنبئ، فالنبي صادق والمتنبئ كاذب، وهما يتشابهان في الصورة والتركيب. فالصادق يؤيده الله بالمعجزة، والكاذب لا يجوز له ما يكون للصادق لأن في هذا تعجيز الله من إظهار الصادق من الكاذب. راجع: الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٧١ - ٧٥، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م.

(٢) يوضح ابن خلدون الفرق بين خوارق النبي وخوارق الولي فيقول: خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء، والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة، والطيران في الهواء. أما خوارق الولي فهي دون ذلك، كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء. والنبي يأتي بجميع خوارقه أما الولي فلا يقدر على مثل خوارق الأنبياء. راجع مقدمة ابن خلدون، ص ٥٤، ط ١، المطبعة الخيرية ١٩٠٤م.

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص ٥٣.

(٤) الإشارات، ص ٨٥٨ - ٨٦٢، ٨٩٢ - ٨٩٩.

بلغك أن عارفًا أطاق بقوته فعلًا أو تحريكًا أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلًا في اعتبارك مذاهب الطبيعة »[1].

ومن هذا المنطلق المادي لم يجعل ابن سينا الأعمال الخارقة للعادة خاصة بمعجزات الأنبياء وحسب وإنما أشرك معهم السحرة والكهان. والأكثر من ذلك أنه ألحق الحسد بالمعجزات استنادًا إلى فكرته في تأثير القدرة النفسية، وفي ذلك يقول: « الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤكد نهجًا في المتعجب فيه بخاصيتها، وإنما تستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيًا أو مرسل جزء، أو منفذ كيفيته في واسطة، ومن تأمل ما أحلناه استسقط هذا الشرط على درجة الاعتبار »[2].

وعلى نحو ما أعتقد، فهذا التصور السينوي للمعجزة يجعلها كسبية ولا يعطي لها قيمتها المستمدة من القدرة الإلّهية[3]. والدليل الشاهد على صدق ما ذهبت إليه بشأن أثر الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا في موقفه من المعجزات هو الأصول الثلاثة التي ترجع إليها المعجزات عنده، والتي ذكرها في الإشارات عند حديثه عن الأمور الغريبة التي تنبعث في عالم الطبيعة وهي: « أحدها: الهيئة النفسانية المذكورة.

وثانيها: خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه.

وثالثها: قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة هيئات وضعية، أوبينها وبين قوة نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية، وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول.

---

(١) الإشارات، ط ١٠ ف ٥ ص ٨٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩٩ - ٩٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٩٨ - ٨٩٩.

والمعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث[1].

من جملة ما سبق، نستطيع أن نقول: إنه بحديثنا عن النبوة والمعجزات عند ابن سينا نكون قد استكملنا حديثنا عن مشكلة الألوهية في فلسفته من جانبها الإشراقي، وهو كما رأينا جانب جد خطير كشف لنا عن مكنون فكره وخلجات نفسه، وضح ذلك في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الإشارات والتنبيهات ورسائله الرمزية في أسرار الحكمة المشرقية.

ويعنينا هنا قبل كل شيء الجانب الإشراقي في رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات، وهو كما عرضنا له في هذا الفصل جانب عظيم الأهمية في فلسفة ابن سينا، وضح فيه شدة تأثره بأستاذه الفارابي، إذ اعتنق نظريته في النبوة وعرضها في صورة تشبه إلى حد كبير ما قال به الفارابي[2]، ففي رسالة ابن سينا «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»[3] يفسر النبوة تفسيرًا

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٠٠ - ٩٠١.

(٢) نظرية النبوة الفارابية وإن اعتنقها فلاسفة الإسلام وأخذ بها الإسماعيلية، واتفق معهم اخوان الصفاء في قبولها، فأشادوا بذكر قوة المخيلة وما لها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة وخاصة في الوحي أو الإلهام والمنامات والأحلام، فقد كانت أيضًا محل دراسة وبحث فلاسفة آخرين نذكر منهم الغزالي الذي ناقش هذه النظرية في كتابيه: «تهافت الفلاسفة»، و «المنقذ من الضلال». وهو وإن مال في الكتاب الأول إلى القول بأن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال أو قوة متخيلة خاصة، أو أي فرض من الفروض التي يفترضها الفلاسفة، معارضًا بذلك ما ذهب إليه الفارابي في نظريته فإنه قد اعتنق هذه النظرية ودعمها على أساس من الفيض الإلهي في كتابه «المنقذ من الضلال»، فقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلًا ومقبول، ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه الأحلام والرؤى.
انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٢؛ المنقذ من الضلال، ص ٣٣؛ د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٠٠-١٠٨.

(٣) راجع ما ذكرناه عن هذه الرسالة في الفصل الثاني من الباب الأول تحت عنوان: كتب ورسائل ابن سينا (الإلهية):

نفسيًا، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلًا يتفق مع نظرياته الفلسفية.

كما أن اعتناق ابن سينا لنظرية المعرفة الإشراقية، قد جعل رياضة النفس وتزكيتها عاملًا مؤثرًا في تحقيق الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي لنيل الإشراق والفيض الإلهي.

وتطبيق ابن سينا لهذه النظرية فيما يتعلق برأيه في النبوة والمعجزات وإن ساير الاتجاه العام لفلسفته، وصح قبوله بالنسبة للعارفين والأولياء، فإنه لا يليق أن يمتد هذا التطبيق إلى الأنبياء إجلالًا لمكانتهم وتعظيمًا لهيبتهم في النفوس، فأقوالهم وأفعالهم لا يمكن أن تدانيها أقوال أو أفعال السحرة أو الكهان.

الخاتمة

وفي ختام حديثنا عن الاتجاه الإشراقي في مشكلة الألوهية عند ابن سينا لا بد لنا من وقفة قصيرة نوضح فيها أهم النتائج التي استخلصناها من دراستنا لهذا الجانب الهام في فلسفة ابن سينا.

وقد تمثلت لي هذه النتائج فيما يلي:

أولًا: أهم النتائج المتعلقة بالجانب الإشراقي في نظرة ابن سينا إلى الله هي:

١ ـ ميل ابن سينا إلى تفضيل الإدراك الكلي على الإدراك الجزئي، وهذا الميل من جانبه نابع من رأيه في نظريته في المعرفة والتي يفضل فيها العقل على الإحساس والتخيل، والدليل على ذلك قوله: إن علم الله بالجزئيات يجب أن يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر، وهذا يعني أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لا عن طريق الإحساس والتخيل، وقد بدا لي هذا الميل بصفة عامة في فلسفة ابن سينا في انصرافه عن كل ما هو جزئي نسبي متغير، وتمسكه بالأمور الكلية، وسعيه وراء حقائق الأشياء والاهتمام بالجانب الباطني فيها.

٢ ـ استدل ابن سينا على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود دون النظر إلى ما هو شاهد في الواقع المحسوس. وابن سينا بمسلكه هذا قد

سلك طريقًا حدسيًا يتلاءم مع فلسفته الإشراقية.

٣ ـ ابن سينا وإن تأثر بصفة عامة بآراء أرسطو في دراسته لعلل الموجودات فإنه في دراسته للعلة الفاعلة والعلة الغائية قد وضح تأثره بمذهب الصدور في الأفلاطونية المحدثة، هذا عدا الجوانب الدينية التي يمكن أن نلحظها في تنزيهه لواجب الوجود بذاته وتفرقته بين الواجب والممكن.

٤ ـ ونظرة إشراقية الى طبيعة واجب الوجود وصفاته، نجد أن ابن سينا قد أطلق على واجب الوجود مجموعة من الصفات، قصرنا حديثنا على ما يتضح فيها اتجاهه الإشراقي، وهي أن الله عشق وعاشق ومعشوق، كونه مريدًا، وكونه قادرًا، وكونه متكلمًا، وكونه سميعًا بصيرًا، وقد أطلق ابن سينا هذه الصفات على واجب الوجود بشرط ألا تكثر ذاته، ولا تتأثر وحدته، ولا تتطرق إليه علة من العلل. وبالجملة جاء وصفه لواجب الوجود بذاته موافقًا للمصدر الإسلامي الذي مال إليه في حديثه عن صفاته تعالى، ومعبرًا أيضًا عن اتجاهه الإشراقي.

ثانيًا: أهم النتائج المتعلقة بالجانب الإشراقي في مشكلة الفيض السينوية وصلة الله بالعالم وعنايته تعالى بالعالم هي:ـ

١ ـ عملية الفيض وصدور الموجودات عن المبدأ الأول هي محل رضى منه تعالى، وهو يعقل أنه مبدأ نظام الخير، وذلك العقل ليس على سبيل الانتقال من معقول الى معقول، ولا على سبيل الانتقال من القوة إلى الفعل، وإنما هو على سبيل الحدس الخارج عن الزمان.

٢ ـ ترتيب ابن سينا للموجودات ترتيبًا قائمًا على فكرة الأفضل والأشرف فالمبدأ الأول في المرتبة الأولى يليه مرتبة العقول، ثم مرتبة النفوس السماوية الناطقة، فمرتبة الصور وأخيرًا مرتبة الهيولات، ومن هذا التدرج الشرفي للموجودات انعكس لنا فكر ابن سينا الهابط، وبنفس هذه الطريقة المتدرجة يعود الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه، فمن خلال الجدل الصاعد

يتضح لنا كيف يرتقي الوجود إلى ذروة كماله، إذ يبتدئ من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى يبلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد.

٣ - تفضيل ابن سينا كل ما هو معقول عن ما هو مادي محسوس، وتقديمه للصورة على المادة في مرتبة الوجود.

٤ - سمو النظرة إلى النفس الإنسانية، فالنفس الإنسانية في فلسفة ابن سينا تعلو على سائر النفوس في الشرف والكمال؛ لذا خصها ابن سينا بملكة الاتصال بالعقل الفعال، وفي رأيه أن من يكون كاملًا في العلم والعمل يستطيع بقواه العقلية أن يتذكر ويتضرع ويتعبد، وعن طريق التأمل والتفكر يستطيع أن يخلص من المادة وأدران البدن ويسمو إلى عالم القدس والسعادة وينعم باللذة العليا وتصبح أحد الواصلين والعارفين.

٥ - العالم في رأي ابن سينا مصطبغ بصبغة إلّهية، ففي كل شيء في الوجود أثر من الله، أي أن الله موجود في كل شيء، أو كان كل شيء مظهرًا من مظاهر الذات الالّهية، ولا يقتصر سريان هذه الروح الإلّهية على عالم ما فوق فلك القمر وحسب، وإنما تمتد هذه الروح أيضًا إلى عالم ما تحت فلك القمر.

٦ - عناية الله بالعالم تمتد لتشمل كل ما فيه من موجودات، وهي تعني تصور نظام الخير في الكل. فالخير موجود والشر موجود، ولكن وجود الخير غالب على وجود الشر. وتتجلى هذه الخيرية في كل الموجودات بما فيها الإنسان، فسعادته التي ينبغي أن يسعى إليها ليست في اتباع اللذة وإنما هي في إدراك الكمال والخير.

وبنظرة سريعة الى هذه النتائج الست السابقة نجد أن تأثر ابن سينا بالاتجاه الإشراقي في مشكلة الفيض الأفلوطينية كان جد عظيم، وما قوله بالفيض كتفسير لصدور الكثرة عن الوحدة إلا صدى من أصداء تأثره بأفلوطين وأستاذه الفارابي.

ثالثًا: أهم النتائج الخاصة بالجانب الإشراقي في رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - ابن سينا باقامته الدليل على وجود العارف كشف عن رأيه في ضرورة وجود النبي.

٢ - المخيلة هي مصدر الصور الباطنية المختلفة عند ابن سينا.

٣ - ان الإشراق إذا كان الحدس وقوة الخيال مصدره، فإنه يكون أكمل وأتم عند الانبياء منه عند العارفين والأولياء.

٤ - النبوة عند ابن سينا عمل كسبي، ومن هذا المنطلق جعل ابن سينا الاتصال بالعالم العلوي أمرًا ميسورًا للأنبياء متاحًا للعارفين والأولياء، فإن لكل درجته بحسب طهارته وقوة الاتصال.

٥ - القوة النبوية عند ابن سينا تابعة للقوة العقلية لا للتخيل، ومن ثم فإنه يعتبر الوحي المقرون بصوت الملك ظاهرة عقلية خالصة.

٦ - فسّر ابن سينا المعجزات تفسيرًا ماديًا، وجعلها أمرًا مشاعًا بين الرسل وغيرهم، فالأعمال الخارجة للعادة ليست وقفًا على الأنبياء وحسب، وإنما يقوم بها أيضًا السحرة والكهان، وتصور كهذا يجعل المعجزة كسبية ولا يعطي لها قيمتها المستمدة من القدرة الإلٓهية.

تلك هي أهم النتائج التي توصلت إليها في دراستي للاتجاه الإشراقي في مشكلة الألوهية عند ابن سينا، وكل ما أرجوه أن أكون قد وفقت في عرضي وتوضيحي لها، وأن تكون محاولتي المتواضعة هذه قد أضافت شيئًا جديدًا إلى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

المراجع

مصادر الدراسة

إرشادات لاستخدام قائمة المصادر:

١ ـ الترتيب المستعمل في بيان أسماء مصادر البحث ومؤلفيها هو الترتيب الأبجدي تبعًا لاسم المؤلف

٢ ـ القسم الخاص بمؤلفات ابن سينا من الكتب والرسائل والتي اعتمدت عليها فعلًا لم أذكرها في هذه القائمة ويرجع في ذلك إلى الفصل الأول والثاني من الجزء الأول، فهناك بيان كامل لهذه المصادر على نحو تفصيلي، وتحديد لمواضع الاستفادة منها، ومدى صلة كل مصدر منها بموضوع الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا.

٣ ـ لم تتضمن هذه القائمة بعض الكتب وكذلك بعض المقالات بدوائر المعارف والمجلات وذلك نظرًا لأن استفادتي منها كانت قليلة، ولمعرفة أسمائها يمكن الرجوع إلى صفحات الدراسة.

أولًا: مؤلفات ابن سينا من الكتب والرسائل ذات الدلالات الإشراقية يرجع في ذلك إلى البابين الأول والثاني من الجزء الأول.

ثانيًا: أهم مصادر الدراسة باللغة العربية:

(١) دراسات عن ابن سينا:

١ ـ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت سنة ١٩٦٥ م.

٢ ـ ابن النديم: الفهرست، ليبزج ١٨٧٢. كتاب من الأهمية بمكان، ولا غنى عنه في التعرف على مؤلفات العلماء والفلاسفة والمتكلمين.

٣ ـ ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد): مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية ١٩٠٤ م. وقد حقق هذا الكتاب تحقيقًا ممتازًا قام به الدكتور علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ م.

٤ ـ ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره وعلق عليه، الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٥٩ م.

٥ ـ ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان، الجزء الأول، طبع بولاق (بدون تاريخ).

٦ ـ ابن رشد: تهافت التهافت ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٦٤ م، وجه ابن رشد نقده لابن سينا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وذلك من حيث مذهبه ككل أو من حيث التفصيلات الجزئية.

٧ ـ ابن سبعين (محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي): رسائل ابن سبعين، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).

٨ ـ ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، الاجزاء الأول والثاني والثالث تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م. وهناك تحقيق آخر للجزء الأول من هذا الكتاب قام به الدكتور محمد كمال جعفر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ م.

٩ ـ ابن الجوزي البغدادي (أبي الفرج عبد الرحمن): تلبيس ابليس ـ دار

الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٦٨ هـ.

١٠ـ أبو ريان (دكتور محمد علي): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٩ م.

١١ـ أبو ريان (دكتور محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي ـ الجزء الثاني ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٢ م.

١٢ـ اخوان الصفا: رسائل ـ دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت سنة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م.

١٣ـ أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد ـ الجزء الثاني ـ مطبعة دار الكتب العربي ـ القاهرة سنة ١٩٢٤ م.

١٤ـ أرسطو: النفس، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي شحاتة ـ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ م.

١٥ـ أرسطو: التحليلات الثانية، ترجمة أبو بشر متى بن يونس، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي «منطق أرسطو» الجزء الثاني ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٩٢٩ م.

١٦ـ أرسطو: أثولوجيا ـ وهو القول في الربوبية ـ تصحيح ومقابلة فريدريك ديتريش ـ الطبعة الأولى ـ برلين سنة ١٨٨٣ م.

١٧ـ أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتو يبتيقوس) ـ قدمه للعربية مع تعليقات وشروح الدكتور عبد الغفار مكاوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٧ م.

١٨ـ أفلاطون: فيدون، ترجمه الدكتور زكي نجيب محمود ـ مطبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

١٩ـ أفلاطون: فايدروس، ترجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م.

٢٠ـ أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ م.

٢١ـ أفلاطون: الأصول الأفلاطونية «فيدون» ترجمة وتعليق الدكتور نجيب بلدي، والدكتور علي سامي النشار، وعباس الشربيني ـ منشأة المعارف بالاسكندرية، الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م.

٢٢ـ أفلوطين، التساعية الرابعة، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور ـ محمد سليم سالم ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. سنة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٧٠ م.

٢٣ـ الأشعري (الإمام أبي الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: عني بتصحيح الجزء الأول هـ.ريتر ـ اسطنبول ـ مطبعة الدولة سنة١٩٢٩ م.

٢٤ـ الأشعري (أبي الحسن علي بن اسماعيل): كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشر وتصحيح رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ سنة ١٩٥٢ م.

٢٥ـ الأهواني (دكتور أحمد فؤاد): ابن سينا ـ دار المعارف بمصر ـ سنة ١٩٥٨ م.

٢٦ـ الأهواني (دكتور أحمد فؤاد): تلخيص كتاب النفس لابن رشد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م.

٢٧ـ الأهواني (دكتور أحمد فؤاد): الكندي فيلسوف العرب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ م.

٢٨- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد): الفرق بين الفرق - مكتبة دار التراث - القاهرة - (بدون تاريخ).

٢٩- البهي (دكتور محمد): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - دار إحياء الكتب العربية - الجزء الثاني - الطبعة الأولى سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

٣٠- البهي (دكتور محمد): مشكلة الألوهية عند ابن سينا والمتكلمين - مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد. مصر سنة ١٩٥٢ م.

٣١- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة - طبعة لندن سنة ١٨٧٧ م، وطبع أيضا في حيدرآباد الدكن سنة ١٩٥٨ م.

٣٢- البيهقي (ظهير الدين أبي الحسن علي بن أبي القاسم): تاريخ حكماء الإسلام - نشر وتحقيق محمد كرد علي - مطبعة الترقي - دمشق سنة ١٩٤٦ م.

٣٣- البيهقي (ظهير الدين أبي الحسن علي بن أبي القاسم): تتمة صوان الحكمة - لاهور سنة ١٣٥١ هـ.

٣٤- التفتازاني (دكتور أبو الوفا): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الرائد العربي سنة ١٩٦٦ م.

٣٥- التفتازاني (دكتور أبو الوفا): مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للطباعة والنشر - الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

٣٦- التوحيدي (أبوحيان): المقابسات - طبعة الرحماني سنة ١٩٢٩ م.

٣٧- الجرجاني (علي بن محمد): التعريفات - القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ - وطبع أيضًا في المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢١ هـ. وصدر هذا الكتاب كذلك عن الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧١ م.

٣٨- الجيلاني (علي بن فضل الله): توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية - قام بتحقيقه والتعليق عليه وكتابة مقدمته،

الدكتور محمد مصطفى حلمي ـ الطبعة الأولى ـ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م. وقد استفدت من هذا الكتاب الكثير عند حديثي عن علاقة ابن سينا بالشيعة في الفصل الثاني من الباب الأول.

٣٩ـ الحاج (خالد محمد علي): الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد ـ الجزء الأول ـ تحقيق عبد الله إبراهيم الأنصاري ـ من مطبوعات دار إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر ـ سنة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

٤٠ـ الحكيم (هرمس): زجر النفس ـ تصحيح وتعلق الخوري فيليمون الكاتب ـ بيروت سنة ١٩٠٣ م.

٤١ـ الخضيري (دكتورة زينب محمود): ابن سينا وأثره ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

٤٢ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): المباحث المشرقية في علم الإلٰهيات والطبيعيات، الجزء الثاني ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدرآباد الدكن ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٣ هـ.

٤٣ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ـ القاهرة ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ في هذا الكتاب شرحان: الشرح الأول للطوسي، المدافع الأكبر عن آراء ابن سينا. والشرح الثاني للرازي، وفيه يتجه الرازي إلى نقد فلسفة ابن سينا. ويتميز هذا الشرح بالدقة والموضوعية مما استرعى انتباه الطوسي خصمه الأكبر.

٤٤ـ السهروردي (شهاب الدين): حكمة الإشراق، تصحيح هنري كوربان سنة ١٣٣١ هـ ـ ١٩٥٢ م.

٤٥ـ السيد عبد الرازق الحسني: الصابئة قديمًا وحديثًا ـ مطبعة الخانجي ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م.

٤٦ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق وتعليق محمد بن فتح الله بدران ـ مطبعة الأزهر ـ الطبعة الأولى (بدون تاريخ).

٤٧ـ الشيبي (دكتور كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية (بدون تاريخ).

٤٨ـ الشيبي (دكتور كامل مصطفى): الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري ـ مكتبة النهضة ـ بغداد سنة ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦ م.

٤٩ـ الشيخ المفيد ابن النعمان: أوائل المقالات ـ إيران ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٧١ هـ.

٥٠ـ الشيرازي (ابن محمد الكريم الشريف): تعليقات الشيرازي على الفن الثالث عشر من إلهيات الشفاء ـ شوال سنة ١٣٠٣ هـ.

٥١ـ الطوسي (أبي نصر السراج): اللمع ـ حققه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور ـ دار الكتب الحديثة بمصر سنة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م.

٥٢ـ الطوسي: شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ م.

٥٣ـ العاملي (السيد محسن الأمين الحسيني): أعيان الشيعة، الجزء الأول ـ مطبعة الإنصاف ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٠ هـ.

٥٤ـ العبيدي (عبيد الله): طراز الأزهار في سير الفلاسفة الكبار ـ كلكتة سنة ١٨٦٣ هـ.

٥٥ـ العراقي (دكتور محمد عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف ـ بمصر ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ م.

٥٦ـ العراقي (دكتور محمد عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية ـ دار

المعارف بمصر الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ م.

٥٧- العراقي (دكتور محمد عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ م.

٥٨- العراقي (دكتور محمد عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣ م.

٥٩- العراقي (دكتور محمد عاطف): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤ م.

٦٠- الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة (بدون تاريخ).
وقد حقق هذا الكتاب الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م. لهذا الكتاب أهمية خاصة في بحثنا. ففيه وجه الغزالي نقده إلى الفلاسفة بوجه عام وإلى الفارابي وابن سينا بوجه خاص. وقد أشرت إلى نقده لابن سينا في أجزاء متفرقة من هذا البحث.

٦١- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - الجزءان الثالث والرابع - دار الكتب العربية سنة ١٩١٥ م.

٦٢- الغزالي (أبو حامد): فرائد اللآلئ، مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٤ م.

٦٣- الغزالي (أبو حامد): الأربعون في أصول الدين، مطبعة كردستان العلمية - مصر سنة ١٣٢٨ هـ.

٦٤- الغزالي (أبو حامد): القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - مكتبة الجندي - مصر سنة ١٩٦٤ م.

٦٥- الغزالي (أبو حامد). فضائح الباطنية - تحقيق الدكتور عبد الرحمن

بدوي - القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

٦٦- الفارابي (أبونصر): إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - مكتبة الانجلو المصرية - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٦٨ م.

٦٧- الفارابي (أبو نصر): عيون المسائل - مطبعة السعادة - القاهرة - سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م.

٦٨- الفارابي (أبو نصر): فصوص الحكم (ضمن مجموعة رسائل الفارابي)، طبعة الخانجي سنة ١٩٠٧ م.

٦٩- الفارابي (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة - تحقيق الدكتور البير نصري نادر - المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٥٩ م. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية ومرفق معه قاموس بالمصطلحات عربي - فرنسي تحت عنوان:

Idées des habitans de la cité vertueuse, traduit par R.P.Jaussen, Youssef Karamet I. chlale. Imprimerie de l'institut Français d'Archéologie Orientale. Caire.

٧٠- القاشاني (كمال الدين عبد الرازق): اصطلاحات الصوفية - تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨١ م.

٧١- القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية في علم التصوف - دار الكتب العربية بمصر سنة ١٩١١ م. وقد صدرت هذه الرسالة في جزأين قام بتحقيقها الدكتور عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة (بدون تاريخ).

٧٢- الكاشي (يحيى بن أحمد): نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا - تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني وهو الكتاب الثالث من مجموعة «ذكرى ابن سينا» من منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية

بالقاهرة سنة ١٩٥٢ م. وتشتمل هذه الرسالة على ثلاثة أقسام: القسم الأول هي كلام ابن سينا عن نفسه. القسم الثاني: ما أورده تلميذه الجوزجاني. القسم الثالث: ثبت بمؤلفات ابن سينا.

٧٣- الكرماني: راحة العقل - تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور محمد كامل حسين - دار الفكر العربي - القاهرة سنة ١٩٥٢ م.

٧٤- الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.

٧٥- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي.

٧٦- الكندي: رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة - الجزء الثاني - دار الفكر العربي - القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

٧٧- المسعودي (أبي الحسن علي بن الحسين بن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - الجزءان الأول والثاني - دار المعارف بيروت سنة ١٤٠٣ - ١٩٨٢ م.

٧٨- المظفر (محمد رضا): عقائد الإمامية - القاهرة سنة ١٣٨١ هـ.

٧٩- المكي (أبي طالب): قوت القلوب في معاملة المحبوب، جزآن ١٨٩٢ م. وبهامشه كتابان.
الأول: سراج القلوب وعلاج الذنوب للشيخ أبي علي زين الدين علي المعيري الغنائي.
والثاني: حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، لعماد الدين الآمدي سنة١٨٩٢ م.

٨٠- المناوي (زين الدين محمد): شرح المناوي على قصيدة النفس لابن سينا،

وفيه تعريف الروح - مطبعة الموسوعات بباب الشعرية - مصر سنة ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م.

٨١- الندوي (عبد الباري): بين التصوف والحياة - مكتبة دار الفتح - الطبعة الأولى سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.

٨٢- النسفي (نجم الدين عمر): شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية - مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر سنة ١٩٠٣ م.

٨٣- النسفي أبو البركات (نجم الدين عمر): شرح التفتازاني على العقائد النسفية - دار الكتب العربية الكبرى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر سنة ١٩١٦ م.

٨٤- النشار (دكتور علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الأول - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ م.

٨٥- الهاشمي (دكتور محمد): ابن سينا والنبوات، مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد - مصر سنة ١٩٥٢ م.

٨٦- الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق الدكتورة اسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة الدكتور أمين عبد المجيد بدوي - الجزء الثاني سنة ١٩٧٥ م.

٨٧- الهروي (أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري): منازل السائرين الى الحق جل شأنه - حققه وترجمه وقدم له الأب دي لوجيه دي بوكس الدومنيكي - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٦٢ م. ولهذا الكتاب تحقيق آخر قام به الأستاذ إبراهيم عطوة عوض - مكتبة جعفر الحديثة - القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

٨٨- بدوي (دكتور عبد الرحمن): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها من الألمانية والإيطالية

الدكتور عبد الرحمن بدوي)، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ م. وصدر هذا الكتاب أيضًا عن وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ دار القلم بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الرابعة ـ سنة ١٩٨٠ م.

٨٩- بدوي (دكتور عبد الرحمن): أرسطو ـ الناشر ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ دار القلم ـ بيروت لبنان ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ م.

٩٠- بدوي (دكتور عبد الرحمن): أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨ م.

٩١- بدوي (دكتور عبد الرحمن): أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م.

٩٢- بدوي (دكتور عبد الرحمن): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ م.

٩٣- بدوي (دكتور عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٠ م.

٩٤- بريبه (أميل): الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور عبد الحليم النجار ـ طبع دار المعارف سنة ١٩٥٤ م.

٩٥- بلدي (دكتور نجيب): تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ـ دار المعارف ـ مصر سنة ١٩٦٢ م.

٩٦- ابن الجوزي (جمال الدين، الحافظ أبو الفرج بن علي): المدهش في علوم القرآن والحديث، واللغة، وعيون التاريخ، والوعظ ـ مطبعة الآداب، بغداد ـ سنة ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٢٨ م.

٩٧- ابن الخطيب (الوزير لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف - تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٨م. ولهذا الكتاب تحقيق آخر قام به محقق مغربي الأصل هو: محمد الكناني أخرج الكتاب في جزأين - بيروت سنة ١٩٧٠م.

٩٨- بن هندو (أبي الفرج): الكلم الروحانية في الحكم اليونانية، صححه والتزم طبعه مصطفى القباني الدمشقي - مطبعة الترقي سنة ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.

٩٩ - جارديه (لويس): نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد - مصر سنة ١٩٥٢م.

١٠٠- جارديه (لويس): المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - (الجزء الثاني في ذكرى ابن سينا) - منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٢م.

١٠١ جبرة (محمد حسين): آلهة اليونان - ويليها ملخص محاضرات الدكتور طه حسين «في الظاهرة الدينية عند اليونان» وتطور الآلهة وأثرها في المدينة مطبعة المنار - الطبعة الأولى سنة ١٣٣٨هـ - ١٩٢٠م.

١٠٢- جمعة (محمد لطفي): تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - دار الباز للنشر والتوزيع (بدون تاريخ).

١٠٣- جيوم (الفرد): فلسفة الالهيات. ترجمة الدكتور توفيق الطويل - القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦م.

١٠٤- حجاب (دكتور محمد فريد): الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، تقديم الدكتور عز الدين فودة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٢م.

١٠٥- حلمي (دكتور محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة. سنة ١٩٨٤ م.

١٠٦- حلمي (دكتور محمد مصطفى): ابن سينا والشيعة، مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد. مصر سنة ١٩٥٢ م.

١٠٧- خليف (دكتور فتح الله): فلاسفة الإسلام - دار الجامعات المصرية - (بدون تاريخ).

١٠٨- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

١٠٩- زقزوق (دكتور محمد حمدي): ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، مكتبة الأزهر سنة ١٩٧٩ م.

١١٠- زقزوق (دكتور محمود حمدي): المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية سنة ١٩٨١ م.

١١١- زقزوق (دكتور محمود حمدي): تمهيد للفلسفة - مكتبة الأنجلو المصري - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦ م.

١١٢- صليبا (دكتور جميل): من أفلاطون الى ابن سينا - مكتبة النشر العربي بدمشق - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م.

١١٣- صليبا (دكتور جميل): نظرية الخير عند ابن سينا، مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد. مصر سنة ١٩٥٢ م.

١١٤- صليبا (دكتور جميل): تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠ م، والطبعة الثانية سنة ١٩٧٣ م.

١١٥- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح

السيادة، الجزء الأول ـ مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن ـ الهند ـ الطبعة الأولى سنة ١٩١١م.

١١٦ـ عفيفي (دكتور أبو العلا): الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا. مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد. مصر سنة ١٩٥٢م.

١١٧ـ عون (دكتور فيصل بدير): الفلسفة الإسلامية في المشرق ـ مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٢م.

١١٨ـ فاخوري (حنا)، الجر (خليل): تاريخ الفلسفة العربية ـ دار المعارف ـ بيروت ـ الطبعة الأولى (بدون تاريخ).

١١٩ـ فارتن (بنيامين): العلم الاغريقي ـ ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة عبد الحليم منتصر ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٩م.

١٢٠ـ فتاح (دكتور عرفان عبد الحميد): نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت سنة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

١٢١ـ فخري (دكتور ماجد فخري): تاريخ الفلسفة الإسلامية. نقله إلى العربية كمال اليازجي ـ الجامعة الامريكية ـ بيروت ـ الدار المتحدة للنشر سنة ١٩٧٤م.

١٢٢ـ فرنز (شارل): الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض ـ منشورات دار الأنوار ـ بيروت ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨م.

١٢٣ـ قاسم (دكتور محمود): دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٧م.

١٢٤ـ قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاتة): مؤلفات ابن سينا ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٥٠م.
كتاب بالغ الأهمية، استفدت منه الكثير في معرفة مؤلفات ابن سينا النفسانية والإلهية (يراجع في ذلك الفصلين الأول والثاني من الباب

الأول) وصفه الأب قنواتي بمناسبة المهرجان الألف لذكرى ابن سينا، وأورد فيه الفهرس الأبجدي لمؤلفات ابن سينا والبحوث عنه بالعربية واللغات الأجنبية، هذا فضلًا عن مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة وأماكن وجودها. كما صنف فيه مؤلفات ابن سينا بحسب المواد (الفلسفة العامة - المنطق - اللغة - الشعر - الطبيعة - علم النفس - الطب - الكيمياء - الرياضيات (رياضة وموسيقى وعلم هيئة) - ميتافيزيقيا وتوحيد - تفسير - تصوف - أخلاق - تدبير منزلي - سياسة - بنوة - رائل شخصية - متفرقات شتى).

١٢٥- قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاتة): مؤلفات ابن سينا - منهج تصنيفها، مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد - مصر سنة ١٩٥٢ م.

١٢٦- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م.

١٢٧- ماسينيون (لويس): المرمى النهائي لمذهب ابن سينا الفلسفي (مساهمة فرنسا في إحياء ذكرى ابن سينا) مقال بالكتاب الذهبي لمهرجان بغداد. مصر سنة ١٩٥٢ م.

١٢٨- ماسينيون (لويس): محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (من ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٢ إلى ٢٤ ابريل سنة ١٩١٣ م) تصدير بقلم الدكتور ابراهيم مدكور - حققته وكتبت المقدمة والحواشي الدكتورة زينب محمود الخضيري - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

١٢٩- محمد عبده: رسالة التوحيد - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح - القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

١٣٠- مدكور (دكتور إبراهيم): في الفكر الإسلامي - سميركو للطباعة والنشر - الطبعة الأولى (بدون تاريخ).

١٣١- مدكور (دكتور إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جزآن، الجزء الأول. الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣م؛ والجزء الثاني سنة ١٩٨٣م، دار المعارف بمصر.

١٣٢- مرحبا (دكتور محمد عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مكتبة الفكر الجامعي - منشورات عويدات - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠م.

١٣٣- مهدوي (دكتور يحيى): مصنفات ابن سينا - طهران سنة ١٣٣٣ هـ.

١٣٤- موسى (دكتور محمد يوسف): كتاب الحدود - حققته وترجمته وعلقت عليه إمليه جواشون (وهو الجزء السابع في ذكرى ابن سينا) منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٦٣م.

١٣٥- منيورسكي (ف): حياة ابن سينا - دائرة المعارف للبستاني - الطبعة الجديدة - المجلد الثالث - ص٢١٨-٢١٩ - بيروت سنة ١٩٦٠م.

١٣٦- نجاتي (دكتور محمد عثمان): الإدراك الحسي عند ابن سينا - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٦١م.

١٣٧- نللينو (كارلو): محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية (مقام قام بترجمته الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية») مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦م.

١٣٨- هلال (دكتور ابراهيم إبراهيم): نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة. جزآن - دار النهضة العربية سنة ١٩٧٨م.

١٣٩- هويدي (دكتور يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦م.

١٤٠- هويدي (دكتور يحيى): منطق البرهان - مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة (بدون تاريخ).

١٤١- وورنر (ريكس): فلاسفة الاغريق - ترجمة عبد الحميد سليم - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ م.

(٢) دوائر معارف ومؤتمرات:

١ - دائرة المعارف للبستاني. إدارة فؤاد افرام البستاني - المجلد الثالث - بيروت سنة ١٩٦٠ م.

٢ - دائرة المعارف الإسلامية. يصدرها باللغة العربية أحمد السنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس. المجلد الرابع عشر.

٣ - الكتاب الذهبي للمهرجان الألف لذكرى ابن سينا - بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ م. جامعة الدول العربية - القاهرة سنة ١٩٥٢ م.

(٣) الموسوعات:

١ - الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، إشراف م. روزنتال. ب يودين، مراجعة الدكتور صادق جلال العظم. جورج طرابيشي - دار الطليعة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - اكتوبر سنة ١٩٧٤ م.

٢ - موسوعة تراث الإنسانية - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر:
- المجلد الثاني مقال بعنوان: الشفاء لابن سينا «الجزء الخاص بالطبيعيات، والمعادن، والنبات» بقلم الدكتور عبد الحليم منتصر.
- المجلد الثالث مقال بعنوان: «منطق الشفاء» لابن سينا، بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
- المجلد الثامن، العدد الأول، مقال بعنوان: «فن السماع الطبيعي (من الشفاء) لابن سينا» بقلم الدكتور محمد عاطف العراقي من ص ٣٦-٦٧ - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(٤) معاجم:

١ - المعجم الفلسفي: يوسف كرم، الدكتور مراد وهبه، يوسف شلاله، القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

٢ - المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، الجزء الأول - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٩٧١ م.

٣ - معجم أعلام الفكر الإنساني - الجزء الأول تصدير الدكتور إبراهيم مدكور - إعداد نخبة من الأساتذة المصريين - مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٤ م.

ثالثاً: أهم مصادر الدراسات باللغات الأجنبية:

(١) الفرنسية:

1 – Arnou (René): Précis et théorie, étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin, nouvelle édition Press de l'université Grégorienne, Rome, 1972.

2 – Avicenne: La métaphysique du shifa, livres I à V, tome I, introduction, traduction et notes par Georges. C. Anawati, Paris, librairie, J. Vrin, 1978.

3 – Bréhier (E): Histoire de la philosophie, Paris, 1943.

4 – Corbin (H): Histoire de la vie Islamique, Gallimard 1964.

5 – Corbin (H): Avicenne et le shi'isme, dans Encyclopaedia universalis, Corpus 3, France 1984.

6 – Corbin (H): Avicenne, Encyclopaedia universalis, Paris, 1984-1985.

7 – D'alverny (M).J.): Notes sur les traduction médiévales d'Avicenne (Archives d'histoire doctrinales et littéraire du moyen age, 27éme année 1952, Paris librairie philosophique J. Vrin.

8 – Duhème (Pierre): Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de platon à coppernic, tome premier, Paris librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913.

9 – El Ahwany (Dr. A. F.): La théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne, revue de caire.

10– Gardet (Louis): et Anawati: introduction à la théologie, musulmane, essai de théologie comparée. Paris, 1948.

11– Gardet (Louis): L'expérience mystique selon Avicenne, revue du Caire.

12– Gardet (Louis): Avicenne et le problème de sa philosophie, ou sagesse Orientale, revue de Caire (sans date).

13– Gardet (Louis): La penseé religieuse d'Avicenne, Paris librairie philosophique. Caire 1952.

14– Gardet (Louis): La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, publications de l'institut Français d'archéologie orientales du Caire 1952.

15– Goichon (A.M.): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient 1944.

16– Goichon (A.M.): La vie contemplative est-elle possible dans le monde? Desclée de Brouwer 1952.

17– Goichon (A.M.): Le recit de Hayg Ibn Yaqzan, commenté par des textes d'Avicennes, Paris, Descleé de Brouwer 1959.

18– Goichon (A.M.): Introduction à Avicenne son épître des définitions, traduction avec notes, préface de Miguel Asin Palacios, Paris, 1933.

19– Karam (Yusuf): La vie spirituelle d'après Avicenne, la revue du Caire (sans date).

20– Madkour (I.): La métaphysique en terre d'Islam, extrait de Mideo (Mélanges de l'institut Dominicain d'études Orientales) tome M. 7. 1963, Dar Al–Maaref.

21– Madkour (I.): La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934.

22– Massignon (L.): Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire (Sans date).

23– Palhoriès (F.): Vies et doctrines des grandes philosophes à travers les âges, antiquité. Paris.VI

24– Paul Henry (S.J.): Les états du textes de Plotin, publié avec le concours de la fondation universitaire 1938.

25– Pines (S.): La philosophie «Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens, Archives d'histoire doctrinale et littéraire, Paris 1952.

(٢) الانجليزية:

1 – Armstrong (A.H.): The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy, Cambridge, university Press, 1967.

2 – Armstrong (A.H.): Plotinius, London 1953.

3 – Armstrong (A.H.): An Introduction to Ancient philosophy, London, first published, 1947.

4 – Beare (J.): Greek theories of Elementary cognition, oxford 1906.

5 – Briggs (M.A.): Handbook of philosophy, philosophical librairy, New York, 1959.

6 – Corbin (H.): Avicenne & the visionary recital, translated from the French by Willard R. Trash, Routldge Kegan Paul, London, 1960.

7 – Elmer O'brien (S.J.): The essential Plotinus, first printing 1964.

8 – Gibson: History of christian philosophy in the Middle ages 1955.

9 – Inge (W.R.): The philosophy of Plotinus, third edition, England, 1948.

10– John David Blankenship: The theory of the soul in Plato's Metaphysics, from dissertation abstract international, the Johns Hopkins university, 1971.

11– John Ferguson: An illustrated Encycl. of mysticism & the mystery religions. Filmest and printed in Great Britain by Bas Printers limited, Wallop. Hampshire Thames & Hadson Ltd. London, 1976.

12– Johnson Theodore Ernest: Forms and Predications in Plato's phado, from dissertation abstract international, May, 1977.

13– Mcreal: Masterpieces of world philosophy, London, 1961.

14– Micinery (R.M.): A history of Western philosophy, university of Notre Dame Press, first published 1963.

15– Nasr (Hossein): Islamic studies, Beirut 1967.

16– O'leary: Arabic thought, London 1939.

17– Plotinus: The six Enneads, translated by stephen Mackenna & B.S. Page, U.S.A. 1952.

18– Rist (J.M.): Plotinus, the road to reality, Cambridge, the university Press, 1967.

19— Thomas Kierman: Who's who in the philosophy, philosophical library. New York, 1956.

20— Whittaker (Thomas): The New — Platonists, a study in the history of Hellenism, Cambridge, the university Press, 1901.

21— Windleband (W.): History of ancient philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, New York, Dover publications inc., 1956.

(٣) دوائر المعارف:

1 — Archives d'histoire doctrinale et littèraire du moyen âge, 27éme année, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1952.

2 — Chamber's Encyclopaedia. New revised edition, London, 1970.

3 — Collier's Encyclopaedia with Bibliography & index 1974.

4 — Encyclopaedia Britannica, Micropaedia ready reference & index. 1983.

5 — The Encyclopaedia of philosophy, Paul Edwards, Macmillan, New York, 1967.

6 — Encyclopaedia universalis, éditeur à Paris, France S.A. 1984.

7 — Enoyclopaedia of Religion & Ethics, 1917.

8 — The concies Encyclopaedia of Western philosophy and philosophers, edited by J.O. Urnason, first edition, New York publishers, 1960.

9 — The catholic Encyclopaedia for school & home. Megrant Hill Book, Company.

10— The New Encyclopaedia Britannica, 1973 & 1985.

11— The New Oxford Encyclopaedia dictionary, Bay Books in association with oxford university Press. 1981.

12— The new universal library, the caxton publishing company, Division of International learning systems corporation, Limited, London, 1984.

13— Oxford illustrated Encyclopaedia, oxford university Press, New York, Melbourne, 1985.

(٤) معاجم:

1 — Patrik (Thomas): Dictionary of Islam, London 1885.

2 — Lalande (André): Vocabulaire technique et critique, Press universitaire de France, 1962.

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثاني: علاقة ابن سينا بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته

الباب الثالث: مصادر الاشراق في فلسفة ابن سينا

الجزء الثاني: مشكلة المعرفة

الباب الأول: المعرفة في فلسفة ابن سينا (من منظور إشراقي)

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الباب الثالث: الجانب الاشراقي في رأي ابن سينا في النبوة والمعجزات




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





